

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи
слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. АЛЕКСЕЕВА, П. Ф. АНДЕРСОНА, Н. С.
АРСЕНЬЕВА, М. АРТЕМЬЕВА, П. АРШАНБО (*Франція*), Н. АФАНАСЬЕВА,
С. С. БЕЗОБРАЗОВА, Е. БЕЛЕНСОНЪ, Н. А. БЕРДЯЕВА, Н. БУБНОВА, прот.
С. БУЛГАКОВА, Р. ВАЛЬТЕРА, Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА, ФРАНКА ГАВЕНА,
(*Америка*), М. ГЕОРГІЕВСКАГО, Н. Н. ГЛУБОКОВСКАГО, И. ГОФШТЕТТЕ-
РА, В. ГРИНЕВИЧЪ, Л. А. ЗАНДЕРА, В. А. ЗАНДЕРЪ, В. В. ЗВѢНЬКОВ-
СКАГО, отца А. ЕЛЬЧАНИНОВА, П. К. ИВАНОВА, Ю. ИВАСКА, В. Н.
ИЛЬИНА, А. КАРПОВА, Л. П. КАРСАВИНА, А. КАРТАШЕВА, Н. А. КЛЕ-
ПИНИНА, С. КАВЕРТЦА, (*Америка*) Л. КОЗЛОВСКАГО (†) (*Польша*),
Г. Г. КУЛЬМАНА, Т. Ц. КУ (*Китай*), М. КУРДЮМОВА, И. ЛОГОВСКА-
ГО, Ф. ЛИБА (*Базель*), Н. О. ЛОССКАГО, Ж. МАРИЕНА (*Фран-
ція*), Я. МЕНЬШИКОВА, П. И. НОВГОРОДЦЕВА (†), прот. НАЛИМОВА (†),
С. ОЛЛАРДА (*Англія*), А. ПОГОДИНА, Р. ПЛЕТНЕВА, А. М. РЕМИЗОВА,
Д. РЕМЕНКО, РУССКАГО ИНОКА (*Россія*), Ю. САЗОНОВОЙ, ГРАФА А. САЛ-
ТЫКОВА, Н. САРАФАНОВА, Е. СКОБЦОВОЙ, И. СМОЛИЧА, В. СПЕРАН-
СКАГО, О. А. СТЕПУНА, И. СТРАТОНОВА, В. СЕЗЕМАНА, П. ТИЛЛИХА
(*Германія*), Н. ТИМАШЕВА, С. ТРОИЦКАГО, ии. Г. Н. ТРУБЕЦКАГО (†),
Н. ТУРГЕНЕВОЙ, Н. О. ФЕОДОРОВА (†), Г. П. ФЕДОТОВА, Г. В. ФЛО-
РОВСКАГО, С. Л. ФРАНКА, прот. С. ЧЕТВЕРИКОВА, Д. ЧИЖЕВСКАГО,
В. ЭКНЕРСДОРФА, Г. ЭРЕНБЕРГА (*Германія*), отца Г. ЦЕБРИКОВА,
Л. ШЕСТОВА, ии. Д. ШАХОВСКОГО (ІЕРОМОНАХА ІОАННА), АББАТА АВ-
ГУСТИНА ЯКУБІЗІАКА (*Франція*).

— Адресъ редакціи и конторы:
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 30-го номера: долл. 0,60.

Подписьная пѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка прини-
мается въ конторѣ журнала.

№ 31.

ДЕКАЕРЬ 1931

№ 31.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

	стр.
1. Г. В. Флоровскій. — Богословскіе отрывки	3
2. В. Зандеръ. — Икона Св. Троицы	30
3. Іеромонахъ Іоаннъ (<i>Шаховской</i>). О назначеніи человѣка и о путяхъ философа	53
4. Н. Бердяевъ — О гордости смиренныхъ (отвѣтъ іеромона- ху Іоанну).	70
5. Н. Арсеньевъ. — Движеніе къ единенію христіанскихъ церквей и проблема современнааго міра	76
6. М. Курдюмовъ. — Отвѣтъ Г. П. Федотову о церковномъ расколѣ	89
7. С. Отманъ. — Открытое письмо редактору «Пути»	102
8. Новыя книги: Н. Бубновъ. — Германскій идеа- лизмъ и христіанство. В. Звѣньковскій. — Heiler. Im Ringen um die Kirche	104

БОГОСЛОВСКИЕ ОТРЫВКИ

«И въ человѣцѣхъ благовѣліе»... — Лк. II. 14.

1. Въ религіозномъ познаніи есть двѣ стороны: *Откровеніе* *Опытъ*. Откровеніе есть голосъ Бога, — голосъ Бога, говорящаго къ человѣку. И человѣкъ слышитъ этотъ голосъ, внимаєтъ ему, приемлетъ и разумѣеть Божіе Слово. Богъ затѣмъ и говоритъ, чтобы человѣкъ его услышалъ. Богъ затѣмъ и создалъ человѣка, по образу Своему, чтобы онъ слушалъ и слышалъ Его голосъ и слово... Подъ Откровеніемъ въ собственномъ смыслѣ мы разумѣемъ именно это услышанное слово Божіе. Священное Писаніе есть запись услышанаго Откровенія И, какъ бы ни понимать бого-духновенность Писанія, нужно признать: Писаніе передаетъ и сохраняетъ намъ голосъ Божій на языкѣ человѣка. Оно передаетъ и сохраняетъ Слово Бога такъ, какъ оно было услышано, какъ оно прозвучало въ воспріемлющей душѣ человѣка. Откровеніе есть Богоявленіе, теофанія, Богъ нисходитъ къ человѣку, и являетъ Себя ему. И человѣкъ видитъ, созерцає Бога; и описываетъ, что видитъ и слышитъ; свидѣтельствуетъ о томъ, что ему открылось... Въ томъ и заключается величайшее чудо и тайна Библіи, что она содѣржитъ Слово Божіе на человѣческомъ языке. Не безъ осно-

ванія древне-христіанські екзегети видѣли въ ветхозавѣтномъ Писаніи предвареніе и прообразъ грядущаго Боговоплощенія. Уже въ Ветхомъ Завѣтѣ Божественное Слово становится человѣческимъ... Богъ говоритъ къ человѣку на языкѣ человѣка. Отсюда существенный антропоморфизмъ Откровенія. И этотъ антропоморфизмъ не есть только аккомодация. Человѣческій языкъ нисколько не ослабляетъ абсолютность Откровенія, не ограничиваетъ силу Божія Слова. Слово Божіе можетъ быть точно и строго выражено на языкѣ человѣка. Человѣкъ способенъ слушать Бога, способенъ Его услышать, можетъ вмѣстить и соблости Божіе Слово. . Слово Божіе не умаляется и не блѣднѣеть отъ того, что звучить и произносится на человѣческомъ языкѣ. Ибо и сказано оно къ человѣку... Напротивъ человѣческое слово преображается и какъ-бы пресуществляется отъ того, что Богъ благоволить говорить на языкѣ человѣка... И далъе, Богъ въ Откровеніи говорить не только о Себѣ, но и о человѣкѣ. Во всякомъ случаѣ, въ Писаніи, и въ Ветхомъ и въ Новомъ Завѣтѣ, мы видимъ не только Бога, но и человѣка. Мы видимъ Бога, приходящаго и являющагося къ человѣку; и мы видимъ людей, встрѣчающихъ Бога и внимающихъ Его словамъ, — болѣе того, отвѣчающихъ на Его слова. Мы слышимъ въ Писаніи и голосъ человѣка, отвѣчающаго Богу, — въ словахъ молитвы, или благодаренія, и хвалы. Богъ хочетъ, ожидаетъ, требуетъ этого отвѣта. Богъ ожидаетъ, чтобы человѣкъ собесѣдоваль съ Нимъ... Въ Писаніи прежде всего поражаетъ эта интимная близость Бога къ человѣку и человѣка къ Богу, эта освященность всей человѣческой жизни Божественнымъ присутствіемъ, эта освѣненность земли Божественнымъ покровомъ. Въ Писаніи поражаетъ нась, прежде всего, самый фактъ *священной истории*. Въ Писаніи

открывается, что история можетъ быть священной, что человѣческая жизнь можетъ быть освящена, что она должна быть освящена. И не только въ смыслѣ озаренія ея Божественнымъ свѣтомъ какъ бы издали и со стороны. Вѣдь Откровеніе завершается Воплощеніемъ Слова, явленіемъ Богочеловѣка. Откровеніе заключается созданіемъ Церкви и сошествіемъ Духа Святаго въ міръ. И съ тѣхъ поръ Духъ Божій уже пребываетъ въ мірѣ во вѣки, — такъ, какъ не былъ Онъ въ мірѣ прежде. Закончится Откровеніе явленіемъ новаго неба и земли, закончится оно космическимъ и вселенскимъ преображеніемъ, — и будетъ Богъ во всемъ (1 Кор. XV. 28)... Можно сказать: Откровеніе есть путь Бога въ исторіи. Мы видимъ, какъ Богъ ходитъ среди людей. Мы созерцаемъ Бога не только въ трансцендентномъ удаленіи, не только въ неприступномъ величіи Его могущества и славы. Мы созерцаемъ Его и въ любящей близости къ Его созданію. Богъ открывается передъ нами не только, какъ Господь и Вседержитель, но еще и какъ Отець. И высшее Откровеніе Божіе есть любовь, то есть близость...

2. Записанное Откровеніе есть исторія, — исторія міра, какъ созданія Божія. Писаніе начинается съ сотворенія міра и оканчивается пророчествомъ о новомъ твореніи. Страннымъ образомъ нерѣдко отвлекаются отъ исторіи въ Писаніи, — точно исторія не входитъ въ самую интимную его ткань... И тогда Библія превращается въ книгу притчъ или символовъ, вѣчныхъ и священныхъ. Тогда ее нужно разгадывать и толковать именно какъ символъ, по правиламъ аллегорического метода. Тогда кажется неважнымъ и несущественнымъ, случалось ли и бывало ли то, о чемъ въ Библіи повѣствуется. Подобно тому, какъ въ извѣстномъ смыслѣ не важно, существовалъ ли въ исторической дѣйствительности милю-

сердный самарянинъ, или Христосъ рассказалъ ученикамъ только притчу, — во всякомъ случаѣ образъ самарянина остается поучительнымъ и живымъ... Такъ понимали и объяснили Библію древніе аллегористы, начиная съ Филона. Такъ воспринимали Библію мистики, въ Средніе вѣка и въ эпоху Реформаціи, и позже. Къ такому пониманію склоняются часто и современные богословы. Слишкомъ часто на Библію смотрятъ, какъ на нѣкую книгу правилъ, виѣвременныхъ и отвлеченныхъ, какъ на сводъ Божественныхъ опредѣленій и заповѣдей, какъ на сборникъ текстовъ или «богословскихъ мѣстъ», которыми можно оперировать безо всякоаго вниманія къ историческимъ обстоятельствамъ. Библія становится тогда самодостаточной и самодовлѣющей Книгой, — Книгой, которая, собственно говоря, ни для кого въ особенности не написана. И потому, — Книгою о семи печатяхъ. . Есть извѣстная правда и въ такомъ пониманіи. Но не вся правда. И неправда такого виѣисторического воспріятія Библіи — въ отвлеченіи отъ человѣка... Конечно, Слово Божіе есть вѣчнаа истина, и Богъ говоритъ въ Откровеніи на всѣ времена. Однако, допущеніе множественности смысловъ въ Писаніи, признаніе въ немъ нѣкоего сокровенного и отвлеченного отъ времени и исторіи смысла, угрожаетъ реальности Откровенія, какъ исторического события и факта. Точно Богъ говорилъ къ людямъ такъ, чтобы тѣ, къ кому Онъ прежде всего и прямо говорилъ, Его не понимали, — или понимали не такъ, какъ разумѣлъ Богъ. Точно Богъ загадывалъ загадки человѣку... Такое толкованіе растворяетъ исторію въ миѳологіи. Миѳ есть образъ и символъ. Миѳ есть притча. Но Библія не есть миѳ... Откровеніе есть не только система божественныхъ словъ и примѣровъ, но и система Божественныхъ дѣлъ. И потому, прежде всего, исторія... Исторія спа-

сенія, исторія Зав'ята Бога съ человѣкомъ.... Ткань Свящ. Писанія есть историческая ткань. Слова Божіи всегда имѣютъ, прежде всего, прямой смыслъ, — и уже этотъ прямой смыслъ значителенъ. Богъ какъ бы видить того, къ кому Онъ говоритъ, и потому говоритъ такъ, чтобы быть услышаннымъ и понятнымъ. Ибо всегда говоритъ Онъ ради человѣка, для человѣка, и для живого и конкретного человѣка... Есть въ Писаніи символика и символизмъ, но Писаніе не есть символъ. И библейскій символизмъ есть чаше пророческій символизмъ нежели символизмъ иносказанія и миѳа... Есть притчи въ Писаніи, но въ цѣломъ Писаніе не есть притча... Прежде всего, нужно строго различать символику и типологію. «Типъ», *τύπος*, есть не столько «образъ», сколько «прообразъ». Символизмъ отвлекается отъ исторіи. А типологія всегда исторична. Это есть видъ пророчества, — когда пророчествуютъ самыя событія... Если угодно, и пророчество есть символъ, есть знакъ, указующій на иное, — но на иное въ конкретномъ времени. Пророчество есть всегда исторической символъ, обращающій вниманіе впередъ, къ грядущимъ событіямъ... Отсюда такая напряженность времени въ Свящ. Писаніи... Ветхій Зав'ятъ есть время мессіанскаго ожиданія, — въ немъ основная тема Ветхаго Зав'ята. И Новый Зав'ятъ есть, прежде всего, исторія, — Евангельская исторія Воплощенаго Слова, и начало исторіи Церкви, обращенной снова въ ожиданіи къ апокалиптическому исполненію... «Исполненіе» есть вообще основная категорія Откровенія...

3. Откровеніе есть Слово Божіе и слово о Богѣ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, Откровеніе есть всегда слово къ человѣку, призывъ и обращеніе къ человѣку. И не тѣмъ достигается объективизмъ и точность въ слышаніи и разумѣніи Откровенія, что человѣкъ отвлекается отъ самого себя, обезличи-

ваетъ себя, сжимается въ математическую точку, превращаетъ себя въ «трансцендентального субъекта». Какъ разъ напротивъ. «Трансцендентальный субъектъ» никогда не услышитъ и не разслышитъ голоса Божія, Божія зова и призыва. И не къ «трансцендентальному субъекту», не къ безличному «сознанію вообще» говорить Богъ. «Богъ живыхъ», Богъ Откровенія говорить къ живымъ людямъ, къ эмпирическимъ субъектамъ. И тѣмъ лучше, тѣмъ полнѣе и точнѣе видѣть человѣкъ лицо Божіе, чѣмъ ярче и живѣе его собственное лицо, чѣмъ полнѣе и точнѣе явленъ, раскрыть или осуществленъ въ немъ «образъ Божій». Наивысшій объективизмъ въ слышаніи и разумѣніи Откровенія достигается черезъ наивысшее напряженіе творческой личности, черезъ духовное возрастаніе, черезъ преображеніе личности, восходящей въ подвигѣ «въ мѣру возраста Христова» (Еф. IV. 13)... Отъ человѣка требуется не самоотрицаніе, но подвигъ, — не самоубійство, но обновленіе или преображеніе... Безъ человѣка невозможно Откровеніе, ибо некому было бы слушать, — и Богъ не говорилъ бы тогда... Въ самомъ грѣхопаденіи человѣкъ не утратилъ до конца способность слышать и слушать Бога, не до конца лишился духовнаго слуха... И уже кончилось господство и засиліе грѣха... Спасеніе совершилось... И снова духъ человѣческій способенъ слушать Бога и вмѣщать Его слова... Но Богъ говорилъ къ человѣку не только для того, чтобы онъ запоминалъ и помнилъ Его слова. Слово Божіе можно сохранить только въ живомъ и горящемъ сердцѣ.... Откровеніе воспринимается въ молчаніи вѣры, въ молчаливомъ созерцаніи, — таковъ привычный и апофатический моментъ Богопознанія. И въ этомъ апофатическомъ созерцаніи уже дана и содергится вся полнота истины. Но истина должна быть сказана... Ибо человѣкъ призванъ не только къ

молчанію, но и къ слову... *Silentium mysticum* не исчерпываетъ всей полноты религіознаго призванія человѣка... Человѣкъ призванъ не только слушать и внимать. Онъ призванъ къ творчеству, — и, прежде всего, къ творчеству или созиданію самого себя. Это относится и къ познанію... Слово Божіе приемлется духомъ человѣческимъ, какъ пѣкое сѣмя, — и оно должно прорости въ человѣческомъ духѣ... Откровеніе истины должно раскрыться въ дѣйствительность мысли... Въ этомъ творческій и катафатической моментъ познанія.

4. Религіозное познаніе всегда остается существенно гетерономнымъ, какъ видѣніе и описание Божественной реальности, явленной и открытой человѣку въ Божественномъ нисхожденіи. Богъ является человѣку, и человѣкъ встрѣчаетъ и созерцаетъ Бога. Откровеніе приемлется вѣрою, и вѣра есть прозрѣніе и созерцаніе. Истины вѣры суть *истины опыта*, — иначе сказать, *истины факта*. Вѣра есть описательное утвержденіе опредѣленныхъ и *абсолютныхъ фактовъ*. Поэтому вѣра и недоказуема, — вѣра есть очевидность опыта... Нужно ясно различать эпохи Откровенія. Не все было сразу открыто человѣку. И нельзя опредѣлять природу христіанской вѣры по ветхозавѣтнымъ примѣрамъ. Вѣра въ ветхозавѣтнаго человѣка была именно довѣрчивымъ ожиданіемъ, надеждой, — была ожиданіемъ того, что еще не совершилось и не открылось, чего еще не было, что поэтому было «невидимымъ» (срв. о вѣрѣ ветхозавѣтныхъ праведниковъ въ Посланіи къ Евреямъ...). Но время ожиданія окончилось. Обѣтованія сбылись. Господь пришелъ. И пришелъ для того, чтобы остаться и пребывать съ вѣрующими въ Него «во всѣ дни до скончанія вѣка» (Ме. XXVIII. 20)... Онъ далъ людямъ «власть быть чадами Божіими» (Іо. I. 12). Онъ открылъ имъ возможность нового рожденія, рожденія въ Духѣ, возможность

новой и духовной жизни. Онъ ниспослалъ въ міръ Духа Утѣшителя, чтобы Онъ наставилъ вѣрующіхъ «на всякую истину» (Io. XVI. 13), чтобы Онъ «напомнилъ» имъ все, что говорилъ Господь (Io. XIV. 26)... И потому вѣрующіе «имѣютъ помазаніе отъ Святаго и знаютъ все, и не имѣютъ нужды, чтобы кто-нибудь училъ ихъ» (1 Io. II. 27)... Они имѣютъ «помазаніе истины», *charisma veritatis certum*, по выражению св. Иринея Ліонскаго (adv. hacres. IV. 26. 2)... Во Христѣ для человѣка открывается возможность и путь духовной жизни; и вершина духовной жизни есть вѣдѣніе и созерцаніе, *γνѣσις* и *θεаріа*.... Это измѣняетъ паѳосъ вѣры. Христіанская вѣра обращена не къ ожидаемому будущему, но къ прошлому, — не къ тому, чего *еще нѣть*, но къ тому, что *уже совершилось*. Она обращена, прежде всего, къ пришедшему Христу... Можно сказать и иначе: она обращена къ тому вѣчному настоящему или къ той Божественной полнотѣ, которая чрезъ Христа и во Христѣ открылась и открыта... Есть ожиданіе и въ христіанской вѣрѣ, есть въ ней апокалиптическая обращенность... Но во Второмъ Пришествіи или возвращеніи Христа только исполнится то, что уже совершилось въ Первомъ, что уже дѣйствуется и совершается въ мірѣ... Спасеніе уже совершилось. Человѣческое естество уже исцѣлено, уже возстановлено, уже освобождено, — хотя и только въ Начаткѣ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ не было пути, — въ этомъ та безнадежность и та немощь Закона, о которыхъ говорилъ ап. Павель Но въ Новомъ открыть путь, хотя бы и путь безконечный... И снова это относится и къ познанію... Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать; Христосъ впервые сдѣлалъ возможнымъ Богопознаніе. Ибо подлинное Богопознаніе стало впервые возможнымъ чрезъ то обновленіе человѣческой природы, которое совершилось въ Воплощеніи и Воскресеніи

ній Богочеловѣка... Человѣкъ прозрѣлъ, снята пелена съ его духовныхъ очей... Богопознаніе стало возможнымъ чрезъ основаніе Церкви, — въ Церкви, какъ въ Тѣлѣ Христовомъ, въ единствѣ духовной или благодатной жизни человѣкъ можетъ познавать и познать Бога... Въ Церкви самое Откровеніе становится внутреннимъ. Богъ уже не издалека является и говоритъ къ человѣку. Богъ пребываетъ въ Церкви... И нынѣ Богъ говоритъ къ человѣку въ Церкви и черезъ Церковь. Нынѣ Церковь говоритъ и преподаетъ Слово Божіе. Въ извѣстномъ смыслѣ Откровеніе становится исповѣданіемъ и свидѣтельствомъ Церкви... Во всякомъ случаѣ, Новый Завѣтъ, какъ Писаніе, позже Церкви. Это — книга, писанная въ Церкви. Это есть запись церковнаго опыта и вѣры, запись вѣры, хранимой въ Церкви. О Евангеліи это нужно сказать прежде всего. Въ Четвероевангеліи начертанъ и закрѣпленъ тотъ образъ Спасителя, который отъ начала хранился въ живой памяти Церкви, въ опытѣ вѣры, — не въ исторической только памяти, но въ харизматической памяти вѣры. Евангеліе не есть только книга историческихъ воспоминаній. Это есть «проповѣдь», *κήρυγμα*, — или свидѣтельство. И въ Церкви мы знаемъ Христа не только по воспоминаніямъ или рассказамъ. Не только Его образъ живъ въ памяти вѣрующихъ, — Онъ Самъ пребываетъ среди нихъ и съ ними, и всегда стоить у дверей каждой души. Въ этомъ опытѣ живого общенія со Христомъ преображаются и самая историческая воспоминанія, — сердце узнаетъ въ Иисусѣ изъ Назарета Богочеловѣка и Спасителя.

5. Божественное Откровеніе хранится въ Церкви. Оно ограждено и закрѣплено словами Писанія. Ограждено, но не исчерпано. Слова Писанія не исчерпываютъ всей полноты Откровенія, не исчерпываютъ всей полноты христіанскаго опыта

и харизматической памяти Церкви. Поэтому не исключена возможность иныхъ и новыхъ словъ. Во всякомъ случаѣ, Писаніе подлежитъ толкованію, допускаетъ истолкованіе... Неизмѣнная истина опыта можетъ быть описана по разному, въ разныхъ словахъ... Божественная реальность, открывающаяся въ опытѣ вѣры, можетъ быть описана въ образахъ и подобіяхъ, на языкѣ молитвенной поэзіи и религіознаго искусства. Таковъ быль языкъ пророковъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, такъ говорятъ нерѣдко и евангелисты, такъ проповѣдывали апостолы, такъ проповѣдуетъ Церковь и нынѣ въ своихъ богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ и въ символикѣ своихъ тайнодѣйствій. И есть другой языкъ, языкъ постигающей мысли, языкъ догматовъ... Догматъ есть сужденіе опыта, не теорема спекулятивной мысли. Весь паѳосъ догмата — въ указаніи на Божественную реальность. Догматъ есть *свидѣтельство мысли* объ увидѣнномъ и открытомъ, о видимомъ и созерцаемомъ въ опытѣ вѣры, — и это свидѣтельство выражено въ понятіяхъ и опредѣленіяхъ. Догматъ есть «умѣніе видѣніе», истина созерцанія. Можно сказать: логический образъ, «логическая икона» Божественной реальности. И вмѣстѣ съ тѣмъ, *догматъ есть опредѣленіе*. Поэтому такъ важна въ догматѣ его логическая форма, то «внутреннее слово», которое закрѣпляется и въ опредѣленномъ внѣшнемъ выраженіи; поэтому такъ существенна въ догматѣ и эта его внѣшняя, словесная сторона... Догматъ ни въ какой мѣрѣ не есть новое Откровеніе. Догматъ есть только свидѣтельство Весь смыслъ догматическихъ опредѣленій въ томъ, чтобы свидѣтельствовать о неизмѣнной истинѣ, отъ начала явленной и хранимой. Поэтому совершенное недоразумѣніе говорить о «развитіи догматовъ». Догматы не развиваются и не измѣняются; они вполнѣ неизмѣнямы и неприкосновенны, даже въ своей

внѣшней, словесной формѣ... Какъ это ни неожи-
данно, вѣрнѣе сказать: догматы возникаютъ, дог-
маты устанавливаются или постановляются, но не
развиваются. И разъ установленный догматъ есть
вѣчное и уже неприкосновенное «правило вѣры»...
Въ своемъ догматическомъ исповѣданіи Церковь
высказываетъ или изрекаетъ хранимыя ею истины.
Догматъ и есть, прежде всего, изреченная истина.
Въ извѣстномъ смыслѣ, догматические споры были
спорами о словахъ. Нужно было найти и устано-
вить *точные слова*, которые бы вѣрно выражали и
описывали опытъ Церкви. Надлежало начертать
въ словѣ то «умное видѣніе», которое открывается
вѣрующему духу въ опытѣ и созерцаніи. Есть
пред-догматическая стадія въ церковномъ испо-
вѣданіи, — тогда говорятъ въ образахъ и символи-
кѣ. Но наступаетъ время догматического свидѣ-
тельства. Ибо истина вѣры есть истина и для разу-
ма, есть истина и для мысли. Это вовсе не значитъ,
что она есть истина «чистой» мысли или чистаго
разума». Напротивъ, истина вѣры есть созерца-
мая реальность, — то, что есть. Въ исканіи догма-
тическихъ словъ человѣческая мысль творчески
преображается, преображается и освящается са-
мая стихія мысли. Мысль входить въ «разумъ
истины». Объ этомъ косвенно свидѣтельствовала
Церковь, осуждая ересь Апполинарія. Осужденіе
аполлинаризма есть поэтому нѣкоекосвенное оправ-
даніе ума и мысли... Не въ томъ смыслѣ, конечно,
что «естественный» разумъ безгрѣшень и праве-
денъ; но въ томъ смыслѣ, что онъ доступенъ ис-
цѣленію и преображенію, что онъ *можетъ* быть
исцѣленъ и освященъ, «что онъ *можетъ* обно-
виться... И если можетъ, то и *долженъ*. Разумъ
призванъ къ Богопознанію... Осужденіе аполлина-
ризма есть оправданіе «логического» богословія...
«Философствовать о Богѣ» не есть только прояв-
леніе пытливости или нѣкоего дерзновеннаго лю-

бопытства. Напротивъ, это есть исполненіе религіознаго долга и призванія человѣка. И потому Церковь «философствовала» о Богѣ — «словомъ разума составляла догматы, которые прежде рыбари излагали простыми словами» (изъ службы Тремъ святителямъ).. «Догматы отцевъ» пересказываютъ въ категоріяхъ мысли неизмѣнное содержаніе «апостольской проповѣди».

6. Нужно прямо сказать: «составляя догматы», Церковь выражала Откровеніе на языкѣ греческой философіи. Если угодно, — переводила Откровеніе съ еврейскаго языка, поэтическаго и профетического, на греческій. Это было въ извѣстной степени «эллинизацией» Откровенія. Но прежде всего, это было *воцерковленіемъ эллинизма...* Ветхій Завѣтъ кончился. Израиль не принялъ Мессію, не узналъ и не призналъ Его. Израиль отрекся отъ Христа и былъ отверженъ. И обѣтованіе перешло къ языкамъ. Церковь есть, прежде всего, *Ecclesia ex gentibus...* Этотъ основной фактъ христіанской исторіи мы должны признать въ смиреніи передъ волею Божіей, осуществляющейся въ судьбахъ народовъ. Мы приемлемъ Откровеніе, какъ оно совершалось, — и напрасно спрашивать, не могло ли быть иначе. И въ избраніи эллиновъ мы должны распознать тайныя судьбы Божіей воли. «Призваніе языковъ» было благословеніемъ Божіимъ, простертымъ надъ эллинизмомъ. Павель былъ посланъ къ эллинамъ, а путь православнаго іудеохристіанства оказался историческимъ тупикомъ. Въ этомъ не было и не могло быть «исторической случайности», — въ религіозной судьбѣ человѣка не бываетъ «случайностей»... Нужно помнить, Евангеліе дано всѣмъ намъ и навсегда на языкѣ эллиновъ. Въ этомъ «избраніи» греческаго языка, какъ неизмѣннаго и незамѣнимаго первоязыка христіанского благовѣстія, столь же мало «случайнаго», какъ и въ томъ, что Богъ изъ всѣхъ

народовъ древности именно народъ еврейскій избралъ въ «свой народъ», — и «спасеніе отъ іудеевъ есть» (Io. IV. 22)... И далъе, проповѣдь Павла выражена въ значительной мѣрѣ въ категоріяхъ эллинистического благочестія. Эллинистическая форма культа сублимируются въ христіанскомъ богослуженіи. Ученіе вѣры выражается на языкахъ и въ категоріяхъ эллинской мысли... Когда Божественная истина сказуется и изрекается на человѣческомъ языкахъ, самыя слова преображаются. И то, что истины вѣры открываются въ логическихъ образахъ и понятіяхъ, свидѣтельствуетъ о преображеніи слова и мысли, — слова становятся священными... Слова догматическихъ опредѣленій, часто взятыя изъ «повседневнаго» философскаго языка, уже не простыя и не случайныя слова, которая можно замѣнить другими. Нѣть, это — *вѣчные и незамѣнимыя* слова... Это значитъ, что чрезъ изреченіе Божественной истины опредѣленыя слова, т. е. опредѣленыя понятія и категоріи,увѣковѣчены. Это значитъ, что есть вѣчное и безусловное въ мысли, — если угодно, что есть иѣкая «вѣчная философія», *philosophia perennis*... Но это совсѣмъ не значитъ, что увѣковѣчена какая-нибудь *определенная философская система*, какая-нибудь изъ системъ мірской философіи. Въ извѣстномъ смыслѣ, самое христіанское богословіе есть особая философская система, — именно *особая система*, внутренно несоизмѣримая съ историческими системами «внѣшней философіи». Догматы изречены и выражены на философскомъ языкахъ, на языкахъ философовъ, не на языкахъ «общаго смысла», — догматическая опредѣленія имѣютъ въ виду и разрѣшеніе опредѣленныхъ философскихъ апорій и проблемъ. Однако догматы выражены вовсе не на языкахъ какой - нибудь одной философской школы. Намъ часто бросается въ глаза великолѣкое сходство христіанского и элин-

скаго міросозерцанія, — и возникаеть соблазнъ органически дедуцировать христіанство изъ эллинизма. Въ этомъ есть своя, относительная правда — это не иллюзія, не обманъ зрењія. Но не слѣдуетъ при этомъ забывать, что истые эллины этого сходства не замѣчали и не признавали, что они утверждали не-сходство, различіе. Такъ было со временеми Порфирія и Плотина, вплоть до Ницше и до нашихъ дней. И въ этомъ сужденіи тоже есть своя правда... Есть разрывъ въ исторіи мысли. Эллинізмъ воцерковляется чрезъ преображеніе. Эллинізмъ переплавляется въ пламени новаго опыта и вѣры, и становится новымъ. Эллинская мысль преобразилась... Мы обычно недостаточно чувствуемъ и сознаемъ всю рѣшительность той перемѣны, какую произвело христіанство въ области мысли. Отчасти потому, что слишкомъ часто остаемся ветхими эллинами въ философіи, и еще не пережили огненного крещенія мысли, — и всегда остается для насъ опасность и соблазнъ обратнаго отпаденія въ философію «по стихіямъ міра»... Отчасти, напротивъ, потому, что мы слишкомъ привыкли къ новому міровоззрѣнію и склонны считать «врожденной» или «естественной истиной» то, что въ дѣйствительности было дано только чрезъ Откровеніе и воспринято естественнымъ разумомъ «съ усиліемъ», и часто въ борьбѣ... Идея тварности міра, — и не только въ его преходящемъ и тлѣнномъ, «эмпирическомъ» или «феноменальномъ», обликѣ, но и въ его идеальныхъ перво-основахъ, — невѣроятная и нелѣпая съ эллинской точки зрењія концепція «тварныхъ идей», возникшихъ и сотворенныхъ... И связанное съ этимъ острое чувство исторіи, какъ творческаго и единичнаго процесса, — чувство творческаго движенія отъ реальнаго начала къ послѣднему концу, — чувство, такъ мало совмѣстимое съ архитектурнымъ пам'осомъ древняго эллинизма, съ его испугомъ пе-

редь временемъ, все только разрушающимъ, съ его призракомъ «вѣчнаго возвращенія»... Видѣніе лица въ человѣкѣ, понятіе личности, недоступное эллинизму, стремившемуся скорѣе къ безличности и называвшему «лицо» — «личиной»... Наконецъ, истина воскресенія мертвыхъ, скорѣе пугающая эллиниста, жившаго надеждой на конечное разнопложеніе духа, — пугающая его, какъ про повѣдь о безвыходномъ плѣнѣ духа въ «темницѣ тѣла»... Вотъ новыя идеи, раскрытыя изъ новаго опыта, изъ Откровенія. И они суть предпосылки и категоріи новой, христіанской философіи... Эта новая философія *включена* въ догматъ... Въ опыта вѣры самый міръ иначе открывается, чѣмъ въ опыта «естественнаго человѣка»... Откровеніе есть откровеніе не только о Богѣ, но и о мірѣ. Ибо оно есть, прежде всего, откровеніе о Богѣ, какъ о Творцѣ и Вседержителѣ; и потому и о мірѣ, какъ о созданіи Божіемъ, какъ о твари... И полнота Откровенія — въ образѣ Богочеловѣка, т. е. въ *фактѣ* неизреченаго соединенія Бога и человѣка, — въ нераздѣльномъ и несліянномъ соединеніи и единствѣ *навсегда*... Строго говоря, точное вѣдѣніе о Богѣ невозможно для человѣка, если онъ неточно и неправо мыслить о мірѣ и о себѣ самомъ. Міръ есть созданіе Божіе. Поэтому неправое пониманіе мірозданія есть приписываніе Богу творенія, какого Онъ не создавалъ, — есть искаженное и искажающее сужденіе о Божіемъ дѣлѣ и волѣ... Догматическое богословіе, какъ исповѣданіе Божественной истины въ категоріяхъ мысли, и есть начало или источникъ христіанской философіи, священной философіи, философіи преображенаго духа... Изъ догматики, т. е. изъ конкретнаго опыта вѣры, уже ограниченнаго безусловной логической формой, и должноъ исходить въ своихъ творческихъ исканіяхъ христіанскій философъ, — а не изъ проблематики

«естественной мысли»... Въ извѣстномъ смыслѣ онъ будетъ и долженъ быть «по ту сторону» этой «естественной» проблематики, рождающейся изъ ограниченного, а теперь уже и отсталаго, запоздалаго, видѣнія... Но при этомъ онъ останется эллиномъ... Онъ не долженъ и не смѣеть становиться архаизирующими платоникомъ или аристотеликомъ... Это означало бы неправедное раскрециваніе мысли... Но и патристика, и самая доктрина, есть эллинизмъ. Изъ этого преображенаго эллинизма христіанскому философу нѣть выхода....

7. Еще разъ нужно напомнить: доктрина предполагаетъ опытъ, доктрина есть изреченное Откровеніе; а потому только въ опытѣ вѣры или въ созерцаніи доктрина оживаетъ и исполняется. И снова, доктрины не исчерпываютъ этотъ опытъ, — какъ и Откровеніе не исчерпывается въ словахъ, или въ «буквѣ» Писанія. Опытъ и вѣра Церкви шире иполнѣе ея доктринального слова. О многомъ и сейчасъ Церковь свидѣтельствуетъ не въ «доктринахъ», но въ образахъ и «символахъ». Вѣроятно, такъ будетъ и до конца. Въ Церкви дана изначала вся полнота истины, но раскрывается или исповѣдуется эта полнота постепенно и отчасти, — и вообще здѣшнее познаніе есть всегда познаніе «отчасти», а подлинная полнота открывается только тамъ, въ парусіи... Эта доктринальская «недосказанность» зависитъ отъ того, что Церковь еще «въ странствіи», что еще «составляется» и возрастаетъ Тѣло Христово, что еще возрастаетъ и становится человѣческій духъ. Иначе сказать, еще остаются историческая задача, еще есть чему совершиться... Однако, эта недосказанность или незаконченность здѣшняго познанія не ослабляетъ его подлинности, его аподиктичности, его незамѣнимости, — не лишаетъ уже достигнутое познаніе окончательности... Нужно войти въ толь новыи міръ, который открывается въ опытѣ вѣры,

черезъ Откровеніе... И входъ доступенъ только чрезъ догматику, оживающую въ опытѣ... Но далѣе нужно идти самому, въ подвигѣ и творческомъ созерцаніи...

8. Откровеніе хранится въ Церкви. Оно дано отъ Бога Церкви, а не отдѣльнымъ лицамъ, — какъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ «словеса Божіи» были ввѣрены не отдѣльнымъ лицамъ, но народу Божію (срв. *Римл. III. 2*) Откровеніе дано и доступно только въ Церкви, только въ Церкви оно познаваемо, — то-есть, только черезъ жизнь въ Церкви, только черезъ живую и дѣйственную принадлежность къ мистическому организму Тѣла Христова. Иначе сказать, истина Откровенія раскрывается только въ каѳолическомъ или соборномъ сознаніи... «Каѳоліческій» совсѣмъ не значитъ «вселенскій», *καθολικός* не совпадаетъ съ *οὐκουμενικός*. Каѳоличность Церкви не означаетъ еще ея виѣшней всемірности, — вообще это не количественный, а качественный признакъ. «Каѳолическая Церковь» исторически можетъ оказаться и «малымъ стадомъ» — «еретиковъ» можетъ быть и больше, чѣмъ «правовѣрныхъ»; и можетъ оказаться что именно «еретики» распространены «повсюду», *ubique*, а истинная Церковь почти вытѣснена изъ исторіи, въ «пустынью». Такъ бывало, и такъ еще будетъ. Да, Церковь каѳолична *именно по природѣ*; и гдѣ нѣтъ каѳоличности, тамъ умалена и повреждена жизнь Церкви. «Каѳоличность» есть противоположность *сепаратизма*, разъединенности, разобщенности... Церковь есть каѳолическая потому, что она есть Тѣло Христова; и въ единстве этого Тѣла совершается онтологическое срастаніе личностей между собою, — въ единствѣ благодатной жизни, въ единствѣ любви, въ «союзѣ мира» (срв. *Еф. IV. 3*). Высшая мѣра каѳолического единства — въ томъ, чтобы у множества вѣрующихъ было единое сердце и единая душа

(срв. *Дѣян. IV. 32*). Въ каѳоличности можно различать двѣ стороны: объективную и субъективную. Объективно каѳоличность Церкви означаетъ единство Духа; и Духъ Святый, какъ Духъ мира и любви, не только возсоединяетъ между собою раздѣленныхъ индивидовъ, но и въ каждой отдельной душѣ становится источникомъ внутренняго мира, цѣльности и собранности. Субъективно каѳоличность Церкви означаетъ, что Церковь есть братство или общеніе, «общежитіе», *κοινωνіе*, — нѣкая киновія... И въ этомъ общежитіи снимаются всѣ разъединяющія и обособляющія грани; здѣсь замолкаютъ и должны смолкнуть «холодныя слова: мое и твое», какъ выражался Златоустъ... Церковь каѳолична не только въ цѣломъ, не только въ совокупности своихъ членовъ. Она каѳолична въ каждой своей части, въ каждомъ актѣ или событии своей жизни. Болѣе того, Церковь каѳолична въ каждомъ своемъ членѣ. Или, иначе сказать, она слагается и состоить изъ каѳолическихъ членовъ. И самая каѳоличность всецерковной жизни въ цѣломъ возможна только черезъ каѳоличность отдельныхъ вѣрующихъ. Никакое множество людей, внутренне уединенныхъ и замкнутыхъ каждый въ себѣ, и только извѣснорганизованныхъ и какъ-бы соприкazанныхъ другъ другу, еще не есть и не можетъ стать каѳолическимъ цѣлымъ. Соединяющая сила должна дѣйствовать изнутри. Братство слагается только изъ братьевъ. Самое соединеніе становится возможнымъ только чрезъ взаимное братолюбіе. Вступлению въ Церковь должно предшествовать каѳолическое преображеніе человѣческой души, — во всякомъ случаѣ, воля къ такому преображенію, а исполняется оно уже въ дѣйствительности общежитія, — иначе сказать, отреченіе и отказъ отъ замкнутости и самодовлѣнія... Однако, это отреченіе не есть погашеніе личности, не есть раствор-

реніе личности во множествѣ. Напротивъ, оно есть расширение личности, включение многихъ и «чужихъ я» въ свое внутреннее «я», обрѣтеніе множества въ самомъ себѣ... Въ этомъ и заключается подлинная тайна Церкви... «Да вси едино будутъ; якоже Ты, Отче, во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да и тіи въ насъ едино будутъ, — да и будутъ совершены во едино», *ινα ὥσι τετελει φμένοι εἰς ἐν* (Io. XVII. 21-23; срв. 11)... Вотъ это «исполненіе единства», по образу Троическаго единства, и есть каѳоличность Церкви... «Троическое единство», совершенное единство бытія и жизни въ Трехъ Упостасяхъ или Лицахъ, нераздѣльное «круговращеніе» единой Жизни (*περιχώρησις* у Дамаскина), — вотъ виѣшній примѣръ и предѣль каѳоличности. И *каждая* Упостась Триединаго Божества являеть въ себѣ *всю полноту* Божественной жизни; и являеть ее *«неотличію»*, хотя и *«кособено»*, безъ раздѣленія и неравенства... Древніе отцы именно въ Св. Троицѣ усматривали прообразъ Церковнаго единства, — на Западѣ Илорій, на Востокѣ въ особенности св. Кириллъ Александрійскій... Въ современной богословской литературѣ съ особенной проницательностью говорилъ объ этой «аналогіи» Троичности и Церкви митр. Антоній (Храповицкій). Въ естественномъ сознаніи понятіе личности есть начало раздѣленія и обособленія. Самое рѣзкое и непосредственное противопоставленіе есть здѣсь именно различіе между «я» и «не-я». А въ Божественной Жизни нѣть этого разсѣченія на «я» и «не-я». Въ Церкви по Троическому прообразу смягчается и снимается эта непроницаемость «я» и «не-я», взаимная непроницаемость многихъ «я»... Есть два типа самосознанія и самочувствія: индивидуалистический и каѳолический... Но каѳоличность не означаетъ отказа отъ индивидуальности. Каѳолическое сознаніе не есть коллективное сознаніе, не есть и отвлеченное универсальное сознаніе, *Bewusstein*

ieberhaupt нѣмецкой философіи. «Я» не растворяется въ «мы», не становится и медіумомъ родового сознанія. Личность исполняется въ каѳолическомъ преображеніи. И получаетъ силу и способность чувствовать и выражать сознаніе и жизнь цѣлаго... Даже въ мірской жизни, о геніальныхъ мыслителяхъ и художникахъ мы говоримъ, что они улавливаютъ и выражаютъ мысль своего времени, духъ своего народа. И это ихъ совсѣмъ не обезличиваетъ, — напротивъ, требуетъ высшаго напряженія личнаго творчества, высшаго раскрытия творческой личности. Нѣчто подобное, но въ превосходной степени можно сказать и о Церкви. Ибо каждый вѣрующій долженъ въ своемъ самосознаніи вмѣстить и выразить каѳолическое сознаніе новаго человѣчества, возрожденаго Духомъ въ сыновство Богу, каѳолическое самосознаніе Церкви. Говорю: *долженъ*. И не говорю: *выражаетъ*. Эмпирически не всегда выражаетъ, и не каждый христіанинъ выражаетъ. Это зависитъ отъ мѣръ духовнаго возраста. И о тѣхъ, кто выражаетъ, мы говоримъ, что они суть отцы и учителя Церкви, ибо слышимъ отъ нихъ не только ихъ личное признаніе, но свидѣтельство Церкви. Ибо говорять они изъ ея каѳолической полноты... Однако, къ такой каѳоличности каждый призванъ, каждый *можетъ* и *долженъ* осуществлять въ себѣ каѳолическую мѣру. Каѳоличность есть свойство, или стиль, или *установка «личнаго» сознанія*, преодолѣвающаго свою ограниченность и исключительность, возрастающаго до «каѳолического» уровня, — это есть идеальная мѣра или предѣлъ личнаго сознанія, его *тѣлос*, осуществляемый въ становленіи, а не въ упраздненіи личности. Мѣра каѳоличности есть мѣра любви, взаимности, сопризнанія... Каѳолическое преображеніе сознанія каждому дастъ возможность познавать не только за себя и для себя, но за всѣхъ и для всѣхъ... Каѳоличность есть кон-

крайнє единомысліє или единодушіє... И оно осуществляется только через единство въ Истинѣ, т. е. во Христѣ... Каѳолическое сознаніе Церкви есть харизматическое сознаніе. И только силою Духа, —«Духа усыновленія» (Римл. VII.15), совершается преобразженіе естественного человѣческаго сознанія до его каѳолической мѣры.

9. Конкретнымъ выраженіемъ каѳолического самосознанія Церкви является Священное Преданіе. Преданіе, это очень многозначное понятіе, и обычно его опредѣляютъ очень узко, — какъ *устное* преданіе, въ отличіе и въ противоположность Писанію... Такое пониманіе не только съуживаетъ смыслъ Преданія, оно искажаетъ его. Это есть позднее и искусственное опредѣленіе, категорія схоластического богословія. Такое пониманіе свидѣтельствуетъ объ упадкѣ и угасаніи подлиннаго церковнаго самочувствія... Священное Преданіе, какъ «преданіе истины», *traditio veritatis*, какъ говорилъ еще св. Ириней Ліонскій (a d v . h a e g e s . I. 10. 2), не есть историческая память, не есть только ссылка на древность или на эмпирическую неизмѣнность. Преданіе есть внутренняя, харизматическая или мистическая, *память Церкви*. Это есть, прежде всего, «единство «Духа», —живая и непрерывная связь съ таинствомъ Пятидесятницы, съ таинствомъ Сіонской горницы. И вѣрность преданію не есть вѣрность старинѣ, но живая связь съ полнотою церковной жизни. Ссылка на преданіе есть не столько ссылка на исторические прецеденты, сколько ссылка на «каѳолическую» полноту Церкви, на полноту ея вѣдѣнія. Поэтому вѣрность Преданію не требуетъ архаизирующего опрошенія до эмпирического уровня предыдущихъ или первоначальныхъ эпохъ, — вѣрность апостольскому преданію и совсѣмъ не означаетъ ии неизмѣнности апостольского быта въ Церкви, ни необходимости реставрировать въ Церкви.

кви порядокъ апостольскихъ временъ. Вообще говоря, Преданіе есть не только охранительный или консервативный принципъ, но, прежде всего, начало жизни, возрастанія, обновленія... И апостольское время есть не столько виѣшній прімѣръ для подражанія, сколько вѣчно обновляющійся источникъ благодатной жизни... Христіанское вѣроученіе имѣеть не только исторические источники, но прежде всего мистической и харизматической источникъ, — въ опыте вѣры, въ опытѣ таинствъ. Христосъ явленъ въ Церкви не только исторически, даже не только въ Евангеліи. Онъ неизмѣнно и непрестанно открывается въ Церкви. Онъ живеть въ Церкви. Или, вѣрнѣе, Церковь живеть и жива въ немъ... Нужно твердо помнить: виѣшнему историческому свидѣтельству мы прости-вополагаемъ здѣсь не субъективный религіозный опытъ, не уединенное мистическое созерцаніе, но цѣлостный и живой опытъ каѳолической Церкви. Каѳолический опытъ и жизнь Церкви, не опытъ отдельныхъ вѣрующихъ. И этотъ опытъ включаетъ въ себя историческую память, — но не столько въ порядкѣ исторического припоминанія или воспоминанія о чѣмъ то бывшемъ и прошедшемъ, сколько въ порядкѣ неизмѣннаго видѣнія сущаго и совершившагося, — въ каѳолической цѣлостности времени. Въ Церкви преодолѣвается разрывность времени. Въ ней нѣть рокового забыванія. Въ памяти Церкви интегрируется ея благодатный опытъ. Эта память и есть преданіе, священное преданіе Церкви... Живымъ носителемъ и хранителемъ Преданія является вся Церковь въ ея каѳолической полнотѣ; и нужно пребывать или жить въ Церкви, въ ея полнотѣ, чтобы разумѣть Преданіе, чтобы владѣть имъ. Это и значитъ, что носителемъ и хранителемъ Преданія является весь народъ церковный, по выраженію извѣстнаго посланія восточныхъ патріарховъ 1848 го года. Народъ,

т. е., вся Церковь, — Церковь, какъ каѳоли-
ческое тѣло... Подобнымъ образомъ и Митр.
Филаретъ въ своемъ Катихизисѣ на вопросъ:
«есть ли вѣрное хранилище Священнало Пре-
данія?» отвѣчаетъ такъ: *«всѧ истинно вѣрую-
щіе, соединенные священнымъ преданіемъ вѣры,
совокупно и преемственно по устроенію Божію,
составляютъ изъ себя Церковь, которая и есть
вѣрное хранилище Священнаго Преданія...»* Это
значить, что Преданіе есть благодатный опытъ
или самосознаніе Церкви... Нужно подчеркнуть:
православно убѣжденіе, что хранителемъ Преданія
является *весь народъ церковный*, все Тѣло Церкви,
ни въ какой мѣрѣ не ограничиваетъ учительной
власти и полномочій іерархіи. Иерархія имѣеть
власть учительства, *potestas magisterii*, — но эта
власть принадлежитъ ей, какъ функція каѳоли-
ческой полноты Церкви. Власть учить есть власть
свидѣтельствовать, — власть и право выражать
или формулировать опытъ и вѣру Церкви, жи-
вущую и хранимую во всемъ ея каѳолическомъ
тѣлѣ. Иерархія въ своемъ учительствѣ есть какъ
бы уста Церкви. Это не значитъ, что іерархія по-
лучаетъ и имѣеть свои учительныя полномочія
отъ церковнаго народа, — она имѣеть ихъ отъ
Духа Святаго, отъ Пастырепречальника Христа, въ
таинствѣ священства. Но іерархія ограничена въ
своемъ учительствѣ опытомъ Церкви. Она призыва-
на его свидѣтельствовать и его выражать. И этотъ
опытъ есть неизсякаемое вдохновеніе Духа. Учи-
тельская власть принадлежитъ іерархіи постолько,
поскольку она является живымъ органомъ и сре-
доточиемъ, поскольку *episcopus in ecclesia*... Но
іерархія не есть самостоятельное и самодовлѣю-
щее «учащее тѣло» въ Церкви: Церковь, т. е. каж-
дая отдельная церковная община, отдельная клѣт-
ка всецѣлаго и великаго Тѣла Церкви, только въ
епископѣ имѣеть свое нормальное и цѣлостное

средоточіе, — какъ бы содержится въ епископѣ, *ecclesia in episcopo*. И только епископу дано полномочіе и право говорить отъ лица своей паствы. Она имѣеть право слова только чрезъ епископа и въ епископѣ. Но для этого и епископъ долженъ содержать въ себѣ свою Церковь, долженъ свидѣтельствовать и проявлять ея опытъ и вѣру, а не свои богословскія мнѣнія, — долженъ говорить не отъ себя, но изъ церковной полноты, не отъ своего лица, но отъ лица Церкви. Какъ разъ обратное ватиканской идеѣ: не *ex sese*, но именно *ex consensu ecclesiae...* И потому церковному народу принадлежитъ право и даже обязанность повѣрять вѣру епископа, принадлежитъ право доктринального неповиновенія и протеста, — конечно, опять таки изъ каѳолической полноты... Не отъ своей паствы и не отъ народа епископъ имѣеть полномочіе учить, но отъ самого Христа, черезъ апостольское преемство, но это полномочіе есть власть свидѣтельствовать и изрекать опытъ всего церковнаго народа... Строго говоря, никто не сомнѣвается, что учительная власть въ раскрытии вѣры ограничена или связана общимъ согласиемъ Церкви. То-есть иными словами, только то и можетъ быть исповѣдуемо и провозглашаемо, какъ истина вѣры, *credendum de fide*, что дѣйствительно содержится и въ извѣстномъ смыслѣ всегда содержалось всею Церковью. Исторические и эмпирические пути и приемы опознанія Священнааго и благодатнаго Преданія очень многообразны, — выборъ между ними въ разные эпохи церконої жизни опредѣляется внутреннимъ и благодатнымъ самочувствіемъ Церкви. Но всегда они предполагаютъ жизнь въ Церкви, единеніе съ ея каѳолической полнотой, интимное обладаніе ея опытомъ, каѳолическую зрѣлость духа, — *жизнь въ Преданіи...* Отшельникъ въ пустынѣ можетъ оказаться каѳоличнѣемъ «многолюднаго собранія епи-

скоповъ»... Можетъ случиться, что каѳолическое преданіе Церкви прозвучить въ одинокомъ протестѣ, а эмпирическое множество соблазнится нововводными ученіями... Не слѣдуетъ преувеличивать и значение народной «рецепціи», какъ эмпирического сродства распознавать истину. Во всякомъ случаѣ, эта «рецепція» есть очень сложный актъ и процессъ. Она совершается не сразу, иногда приходилось ждать довольно долго, — но развѣ въ эти періоды ожиданія нельзя было распознать истину изнутри, изъ каѳолической полноты, погружаясь въ нее чрезъ подвигъ благодатнаго вниканія... И нужно еще опредѣлить, о какомъ «народѣ» идетъ рѣчъ. Вѣдь и народъ церковный въ своемъ эмпирическомъ многолюдствѣ подверженъ соблазнамъ, можетъ погрѣшать и отпадать можетъ впадать въ страсть и въ мятежъ... Рѣшаетъ вопросъ, во всякомъ случаѣ, не простое эмпирическое большинство... Все это значить, что нѣть безошибочныхъ и формальныхъ эмпирическихъ критеріевъ. Есть только одинъ критерій: каѳолическая полнота Церкви, вѣяніе Духа, пребывающаго въ Церкви... Въ эту полноту нужно вростать, въ ней жить, о ней и изъ нея свидѣтельствовать...

10. Въ каѳолическомъ опыте Церкви разрѣшается болѣзненная поляризациѣ или раздвоенность «естественнаго сознанія» между свободою и авторитетомъ. Въ Церкви нѣть виѣшняго авторитета. Въ вопросахъ вѣры не можетъ быть виѣшняго авторитета, который импонировалъ бы вѣрюющимъ, какъ чистое начало власти. Власть можетъ организовать порядокъ, можетъ принудить къ покорности и повиновенію. Но вѣдь формальное повиновеніе еще не обезпечиваетъ дѣйствительнаго единодушія и единомыслія. Власть не можетъ однѣмъ принужденіемъ создать очевидность. Власть не можетъ быть источникомъ духовной жизни...

Но отсутствие авторитета вовсе не означаетъ неограниченной свободы или произвола частныхъ мнѣній, — не означаетъ права на произволъ. Именно «частныхъ мнѣній» въ Церкви не должно, и не можетъ быть... Передъ вѣрующимъ, какъ членомъ Церкви, стоитъ двоякая задача. Во-первыхъ, онъ долженъ преодолѣвать свою субъективность, освобождаться отъ своей психологической ограниченности, возводить свою мысль до ея каѳолической мѣры. И это каѳолическое вырастаніе выводить личность изъ ея уединенія, выводить ее изъ непримиренныхъ противорѣчій съ окружающей средою и съ исторіей. Нужно всегда помнить и чувствовать, что Христосъ приходилъ не къ отдельнымъ людямъ, не къ разсѣяннымъ овцамъ стада, и приходилъ не только затѣмъ, чтобы разрѣшить личную судьбу каждого. Во Христѣ мы видимъ и узнаемъ Спасителя рода человѣческаго. И именно въ Церкви, какъ въ «Новомъ народѣ», какъ въ Новомъ человѣчествѣ, какъ въ «родѣ христіанскомъ», осуществляется Его спасительная воля, совершается и исполняется Его дѣло. Въ Церкви, — то-есть, въ исторіи, въ смынѣ христіанскихъ поколѣній... Это не легкая задача. Исторія Церкви трагична, — исторія не только возрастанія, но и исторія отступничества и отпаденія. Истина постигается въ трудахъ и борьбѣ. Преодолѣніе субъективности и раздѣленій дается нелегко... Но вѣдь нужно искать вѣрнаго, а не легкаго пути... Основной предпосылкой христіанской вѣры должно быть смиреніе передъ Богомъ и пріятіе Его воли. И Богъ открылся и открывается въ Церкви. Церковь, Тѣло Христово, есть послѣднее и непреходящее Откровеніе Божіе. Христосъ открывается намъ не въ одиночествѣ. Онъ открывается намъ, какъ Новый Адамъ, какъ Глава нового рода, какъ Глава Церкви. И потому со смиреніемъ должны мы входить въ жизнь Церкви,

— со смиренiemъ и довѣрiemъ. И въ ней искать себя... Мы должны вѣровать, что въ ней именно открывается полнота Христова... Всякое дѣло общенія и единства есть путь къ осуществленію католической полноты, — въ насъ самихъ и въ мірѣ. Объ этомъ благоволить Богъ. «Гдѣ два или три собраны во имя Мое, тамъ и Я посреди ихъ» (Ме. XVIII. 19-20)...

Г e o r g i й B. Ф l o r o v s k i й .

Весна 1931 г.

О СИМВОЛИКѢ ИКОНЫ ТРОИЦЫ АНДРЕЯ РУБЛЕВА

Настоящій очеркъ имѣеть цѣлью дать раскрытие графического и цветового обоснованія символики иконы Троицы Андрея Рублева по даннымъ работъ: Игоря Грабаря: — «Андрей Рублев. Очерк творчества художника по данным реставрационных работ 1918-1925 гг.» (Вопросы реставрации. I Сборник центральн. госуд. реставрацион. мастерских. М. 1926, стр. 5-113) и Ю. А. Олсуфьевъ — «О линейных деформациях в иконе Троицы Андрея Рублева». (Три доклада по изучению памятников искусства б. Троице-Сергиевой Лавры. Изд. Госуд. Сергиев. Историко-Худож. Музея. М. 1927, стр. 5-33), предпославъ въ первой главѣ краткое описание исторіи композиціи иконы.

Вышеупомянутыя работы открываютъ совершенно новое направлениe въ изслѣдованіи древняго иконописанія, которое все сильнѣе охватываетъ художественные круги за послѣднее время. Открытия послѣднихъ лѣтъ въ области иконографіи даютъ возможность новой оцѣнки русской иконы и новаго къ ней подхода. Истолкованіе ея одними историческими или топографическими условіями, иностранными вліяніями или заимствованіями или стилистическими вкусами эпохи уже не удовлетворяетъ изслѣдователей, они ищутъ

ея внутренній смыслъ, ея идеологическое истолкованіе и, отдавая должное исторической или эстетической цѣнности иконы, они обращаются къ ея онтології *).

И по мѣрѣ «раскрытия» древней иконы и выявленія ея изначального лика, изслѣдователь убѣждается въ сокрытой въ ней глубочайшей символикѣ, незамѣтной подъ слоемъ копоти и потемнѣвшей олифы, подъ грубыми записями и позднѣйшими наслоеніями, но ярко выступающей послѣ ея расчистки. Эта символика есть не просто аллегорическое прикровеніе содержанія, но составляеть самую непосредственную и нераздѣльную связь (отъ *υμβαλλω* связываю) самой сущности вещи съ формой, ее воплощающей и содержить въ себѣ не только идею вещи, но и образъ ея**). Объ этой связи или сращенности идеи съ ея виѣшнимъ образомъ говорить прот. Сергій Булгаковъ въ книгѣ «Объ Ангелахъ»***): «Все въ мірѣ имѣеть не только внутреннее свое слово, идеальный смыслъ, идею, но и бытіе, таинственное и нераздѣльно-сращенное съ словомъ — смысломъ... Осуществленіе идеи, при которомъ она становится совершенно прозрачной въ бытіи, есть высочайшее художественное произведеніе, совершенный образъ, адѣкватный идеѣ. Эта адѣкватная идеѣ прозрачность образа

*) Не является ли, одновременно съ этимъ, полнымъ таинственного и глубокаго смысла фактъ почти повсемѣстнаго въ православномъ мірѣ обновленія иконъ? Не есть ли онъ, помимо всякихъ иныхъ сокровенныхъ его смысловъ, посылаемое съ высоты небесъ благословеніе творческимъ усиліемъ человѣка въ его исканіяхъ подлинной правды и красоты?

**) Первой иконой является Сынъ Божій — образъ Бога Отца. «Самъ Богъ первый родилъ Единороднаго Сына и Слово Свое, живой Свой Образъ, естественное и ничѣмъ неотличное выраженіе Своей вѣчности». . . Второй родъ иконъ суть понятія Божіи о тѣхъ вещахъ, которые имѣютъ принять бытіе отъ Него, или образы, чертежи ихъ . . . Третій родъ иконъ находимъ въ созданномъ по образу Божію человѣкѣ, ибо Богъ говоритъ: «Сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію». (Изъ третьаго слова Св. Іоанна Дамаскина о святыхъ иконахъ, гл. 5.)

***) Лѣстница Іаковля. Объ Ангелахъ. Парижъ 1929, гл. IV, стр. 120.

есть Красота». Такой совершенный образъ Красоты явленъ міру въ бессмертномъ твореніи русскаго генія, преп. Андрея Рублева, — иконъ Троицы.

Икона Троицы написана была преп. Андреемъ приблизительно около 1415 г., по просьбѣ преп. Никона Радонежскаго для Троицкаго Собора Троице-Сергіевской Лавры *). Считавшаяся чудотворной (въ описи 1641 г.), икона была покрыта золотой ризой, украшенной драгоценными камнями, царемъ Борисомъ Годуновымъ и такъ, болѣе трехъ вѣковъ, стояла закрытая отъ взоровъ до знаменательнаго въ исторіи иконы 1904 г., когда она была впервые расчищена **). Вторая ея расчистка была произведена въ 1912 г. По недавнимъ свѣдѣніямъ, икона стоитъ на прежнемъ своемъ мѣстѣ въ иконостасѣ Троицкаго Собора Лавры, превращенной теперь въ музей ***). Несмотря на довольно значительное поврежденіе изначальной живописи, впечатлѣніе отъ нея изумительное. «Можно смело сказать», говоритъ Олсуфьевъ, «что нет ей

*) См. полн. собр. Лѣтопис. т. VI, стр. 138 и Сказаніе объ иконописцахъ, приводимое Сахаровымъ: «Преп. Андрей писаше многія святыя иконы чудны зѣло и украшени. Бѣ той Андрей прежде живише въ послушаніи преп. Никона Радонежскаго. Той повелъ ему написати образъ Пресвятыя Троицы въ похвалу Отцу своему святыму Сергію Чудотворцу». Извѣдованія о русскомъ иконописаніи. СПБ. 1849, гл. 5, стр. 14.

**) Объ этой расчисткѣ пишетъ И. Грабарь: «Въ конце 1904 г. происходитъ событие, имевшее огромное значение въ лѣле приближенія насъ къ подлинному Рублеву и сыгравшее совершенно исключительную роль во всемъ дальнѣйшемъ развитии исследования древне-русской живописи: знаменитая «Троица», местная икона въ Троицкомъ Соборѣ Троице-Сергиевской Лавры, издавна приписывавшаяся Рублеву, была подвергнута реставраціи. Рѣботу производили В. Тюлин и А. Израсцовъ, подъ ответственнымъ наблюдениемъ рѣставратора В. Н. Гурьянова, выступившего особую книжку съ описаниемъ этой работы. Хотя икона была не вполне расчищена, на ней оставались местами прописи XVI в. и прибавились новые, уже Гурьяновские, но впечатлѣніе, которое произвѣло это первое раскрытие Рублевской живописи на тогдашніе художественные и исследовательскіе круги было поистину потрясающимъ. Начались настоящіе паломничества къ «Троице», явившейся подлиннымъ открытиемъ». Вопросы реставрации I сб. М. 1926, стр. 20.

***) Въ періодъ дождей, весной и осенью, для предохраненія отъ сырости, икону переносятъ въ одну изъ пустыхъ келій Лавры, где она стоитъ на мольбертѣ. Размеры ея 141 x 112 сант.

подобной по творческому синтезу вершин богословской концепции с воплощающей ее художественной символикой... икона онтологична по преимуществу, не только по замыслу, но и во всех деталях выявления» *).

I.

Икона изображаетъ трехъ крылатыхъ странниковъ за трапезой у Авраама, въ которыхъ Церковь почитаетъ явленіе Св. Троицы. Композиція ея слѣдующая: три ангела съ жезлами въ лѣвой рукѣ сидять по тремъ сторонамъ стола, на которомъ стоитъ, наполненная виноградомъ, шестигранная чаша. Фигура средняго ангела наполовину закрыта столомъ, два боковыхъ сидять на престолахъ и ноги ихъ покоятся на подножіяхъ. Правое плечо средняго ангела опущено, голова его склонена въ сторону праваго (отъ него) ангела. Правая рука, сложенная для благословенія, покоится на столѣ надъ самой чашей. Правая рука праваго ангела лежить на колѣнѣ съ нѣсколько приподнятымъ жестомъ, у лѣваго ангела — опущена округлымъ движеніемъ надъ столомъ. Позади ангеловъ находится пейзажъ: палаты, дерево и скала.

По сравненію съ другими иконами и фресками той же композиціи видно, что преп. Андрей не имѣеть въ виду дать здѣсь иллюстрацію библейской сцены: на его иконѣ мы не видимъ ни Авраама, ни Сарры, ни сцены закланія тельца, ни явствъ на столѣ, которая замѣнены у него одной только чашей, наполненной виноградомъ, о которой нѣть даже упоминанія въ библейскомъ повѣствованіи**).

* Ю. А. Олсуфьевъ. Опись икон Троице-Сергиевой Лавры. Изд. Комиссии по охране памятниковъ искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. 1920. стр. 10.

**) Явися же ему (Аврааму) Богъ у дуба Мамврійска, сѣдящу ему предъзерни сѣни своея въ полудни. Воззрѣвъ же очима своими, видѣ, и се, тріе мужіе стояху надъ нимъ: и видѣвъ притече

Изъ этого можно заключить, что Рублевъ береть это событие не въ историческомъ его аспектѣ, а въ его онтологической глубинѣ.

Композиція иконы Троицы древняго происхожденія. Н. Малицкій указываетъ на существованіе еще до-христіанскаго ея изображенія, имѣвшагося на мѣстѣ явленія Аврааму трехъ странниковъ,, описание котораго онъ находитъ у Евсевія Кесарійскаго: «Гостепріимно принятые Авраамомъ ангелы представлены на картинѣ возлежащими: два по сторонамъ, по серединѣ же большій и превосходящій честью».

«Трудко», говоритъ Малицкій, «судить точно о характерѣ описываемаго Евсевиемъ изображенія, скорѣе всего это было изображеніе эллинистического типа, подобное, напр., катакомбнымъ изображеніемъ»... *) Подобнаго типа изображенія съ сильно выдѣленнымъ центральнымъ ангеломъ, обозначающимъ Христа, встрѣчаются и въ мозаикахъ и въ фрескѣхъ подземныхъ церквей IV и V вв. (св. Маріи Великой въ Римѣ, св. Виталія въ Равенії) и вообще были распространены въ православной иконографіи первыхъ вѣковъ подъ вліяніемъ богословскаго ученія того времени, рассматривавшаго это ветхозавѣтное богоявление, какъ зачинающееся воплощеніе имѣвшаго потомъ принять плоть Господа Іисуса Христа, прообразовательно явившагося въ сопровожденіи двухъ служи-

иъ срѣтеніе имъ отъ дверей сѣни своея: и поклонися до земли и рече: Господи, аще убо обрѣтохъ благодать предъ тобою, не мини р' ба твоего: да принесется вода и омыются ноги ваша, и прохладитеся подъ древомъ: и принесу хлѣбъ, да ясте, и посемь пойдете въ путь свой, его же ради уклонистесь къ рабу вашему. И рекоша: тако сотвори, яко же глаголаль еси. И потиася Авраамъ въ сѣнь къ Саррѣ и рече ей: ускори и смѣси три мѣры муки чисты, и сотвори потребники. И тече Авраамъ къ кравамъ, и взя тельца млада и добра, и даде рабу, и ускори приготовити е. И взя масло, и молоко и тельца, его же приготова: и предложи имъ, и ядоша: самъ же стояше предъ ними подъ древомъ» Быт. 18, 1-10.

*) Ник. Малицкій. Къ исторіи композиціи ветхозавѣтной Троицы. Seminarium Kondakorianum II. Prague 1928, стр. 38.

телей — ангеловъ. Въ дальнѣйшемъ развитіи, богословская мысль все больше начинаетъ склоняться къ тому, что явившіеся Аврааму ангелы были, равными въ чести и достоинствѣ, Лицами Единаго Тріупостаснаго Божества. Особенное же вліяніе на отверженіе прежняго ученія о явленіи Господа съ двумя ангелами оказало новое літургическое пониманіе и богослужебное творчество*). Въ связи съ этимъ новымъ истолкованіемъ, иконописцы, въ стремлениі показать равное божественное достоинство трехъ изображаемыхъ ангеловъ, изображали ихъ даже всѣхъ трехъ съ крестчатыми нимбами. Въ фрескѣ Феофана Грека (конецъ XIV, нач. XV в.) въ церкви Спасо-Преображенія въ Новгородѣ, которую Малицкій считаетъ переходнымъ типомъ отъ стараго пониманія къ новому, центральный ангелъ хотя и имѣть еще крестчатый нимбъ съ буквами ω α , но уже тѣснѣе объединяется съ боковыми, обѣняя ихъ своими крылами. Очевидно, по слову свят. Григорія Назіанзина, «надлежало, чтобы Троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ постепенными прибавленіями, какъ говорить Давидъ, восхожденіями (Псал. 83, 6), поступленіями отъ славы въ славу и преуспѣяніями» (слово XXXI). Икона Рубleva явилась, такимъ образомъ, догматическимъ заканченіемъ иконописнаго изображенія Троицы. Въ ней русскій иноокъ, современникъ вышеупомянутаго греческаго иконописца Феофана, прозваннаго философомъ, поистинѣ оказался. по слову лѣтописи, «всѣхъ превосходящъ въ мудрости зѣлы Ѣ» и настроенная

* Въ канонѣ Іосифа пѣснописца († 883) на недѣлю прапоцѣцъ: «Видѣлъ еси, якоже есть мошъ о че онѣку видѣти Троицу, и тую угостиль еси яко другъ пристаій, греблѣженіе Аврааме» (пѣснь V). Въ канонѣ службы св. отецъ, пѣснь I: «Древле приемлетъ Божество едино тріупостасное си ѿный Авраамъ» и въ другихъ твореніяхъ IX в. Позднѣ Іосифъ Волоцкій посвящаетъ особое, пятое, слово иноересь въновгородскихъ еретиковъ, глаголющіихъ яко не подобаетъ писати і. святыхъ иконъ святую и единосущную Троицу». «Просвѣтите...» Къ заню 1896. стр. 169.

въ богомысліі *) душа его выразила въ полныхъ простоты и величія образахъ все то, что предноси-лось «гадательно» и «какъ бы сквозь тусклое стекло» его предшественникамъ. Данный Рублевымъ типъ композиціі упрочился въ русской иконографії и получилъ каноническое закрѣпленіе на Стоглавомъ Соборѣ. На вопросъ царя Иоанна Грознаго, слѣдуетъ ли писать перекрестье у средняго или у всѣхъ трехъ ангеловъ и подписывать ли Ис. Хр. или Святая Тройца, Соборъ отвѣчалъ: «писа-ти иконописцамъ иконы съ древнихъ переводовъ, какъ греческіе иконописцы писали и какъ писалъ Андрей Рублевъ и прочіе пресловущіе иконописцы и подписывать Святая Тройца, а отъ своего замышенія ничто же претворяти» (гл. 41, вопр. 1). Слова Иосифа Волоцкаго **) объ иконѣ Троицы наиболѣе точно и ясно передаютъ ея идею: «они же (ангелы) сѣдяще всѣ три въ единомъ мѣстѣ, равни силою, равни честію; и ни единъ вящши ни-же меныше».

II.

Съ виѣшней стороны икона Троицы стоитъ на грани перехода живописнаго стиля къ графическому, въ ней нѣтъ еще той обостренной и изысканной утонченности формъ, которой характеризуется въ концѣ XV вѣка письмо Діонисія, но уже чувствуется то «побѣдное продолженіе контура», которымъ отмѣчено иконописное искусство на протя-женіе XV вѣка. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ ней сохраняется

*) Склонность его къ богомыслію отмѣчаетъ его «житіе», где говорится, какъ въ дни праздничные и въ прочіе дни Андрей и другъ его и «спостникъ» Даніилъ «егда живописательству не прільжаху . . . на сѣдалищахъ сѣдяща и предъ собою имуще божественные и всечестные иконы, и на тѣхъ неуклонно зряще, божественные радости и свѣтлости исполняхуся» и отъ созерцанія тѣхъ иконъ «всегда умъ и мысль возносили къ невещественному и божественному свѣту». Изъ житія преп. Сергія М. 1856.

**) «Просвѣтитель». Казань. 1896, стр. 174.

еще нѣчто и отъ живописной манеры Феофана Грека и синтезъ этихъ обоихъ принциповъ, графического и живописнаго, проводится съ совершенно исключительнымъ совершенствомъ. Графическому анализу иконы посвященъ вышеупомянутый иконологический опытъ Ю. А. Олсуфьевъ *). Прежде всего Олсуфьевъ отмѣтаетъ построение композиціи въ видѣ круга: три фигуры ангеловъ сгруппированы такъ, что всѣ три вписываются въ кругъ. Это построение даетъ не только виѣшнюю гармоничность и стройность всей композиціи, но и внутренно соотвѣтствуетъ ей, символизируя связанность и нераздѣльность включаемаго образа**). Олсуфьевъ анализируетъ графические контуры каждого ангела въ отдѣльности, начиная со средняго.

1. Центральная точка, изъ которой можно вывести описываемый вокругъ фигуръ воображае-

*) «О линейных деформациях в иконе Троицы Андрея Рублева». Москва. 1927.

**) Особенно интересно сопоставить это построение въ видѣ круга, данное Рублевымъ, съ другими, пирамидальными (съ выдѣленіемъ центральнымъ ангеломъ) и вертикальными (по принципу исокефадіи) построениями. Вертикальное построение изображенія иконы Троицы приводить Малицкій въ своей работе (ib.) на таблицѣ VI, а описание ея на стр. 40: «всѣ три ангела сидѣтъ позади трапезы . . . они всѣ обращены фронтально и смотрѣть на зрителя, всѣ трое совершенно похожи другъ на друга, отличаясь едва уловимыми чертами (линия бровей) . . . одинаково задрапированы, всѣ трое поднимаютъ правую руку съ жестомъ благословенія и лѣвой держать опущенный къ столу свитокъ (символъ учительства), всѣ трое одинаково высоко посажены, представляя импозантную, строго іератическую группу . . . Здѣсь съ особой силой выражена идея ихъ равенства, тождества ихъ существа». Икона Псковскаго происхожденія и относится къ XII в. Находится она въ Историч. Музѣ въ Москвѣ. Хотя Малицкій считаетъ, что «здѣсь съ особой силой выражена идея ихъ (ангеловъ) равенства, тождество ихъ существа»; намъ кажется, что такая неотличимость одного ангела отъ другого вносить въ пониманіе Св. Троицы безразличіе, аморфность, что совершенно недопустимо, ибо каждое лицо по своему упостасно взаимно раскрывается въ отношеніи другъ къ другу, что и хотѣль выразить въ своей иконѣ Рублевъ. «Тождество» же «существа» передано быть не можетъ, ибо, согласно православному ученію (см. напр., толкованіе Феодора Студита), на иконѣ изобразуется не природа, а упостась.

мый кругъ, приходится «нѣсколько выше кисти правой руки средняго ангела», контуры которого умѣщаются «въ равнобедренномъ треугольникеъ съ основаиемъ соотвѣтствующимъ задней линіи стола». Этотъ треугольникъ «занимаетъ въ иконѣ центральное положеніе» *).

Эти наблюденія позволяютъ сдѣлать слѣдующее истолкованіе линейной символики, заключенной въ этой фигурѣ.

Средній ангелъ, по центральному своему положенію, есть ангелъ Отчей Упостаси **). Центральность его положенія не противорѣчитъ понятію равночестности Божественныхъ Упостасей, а раскрываетъ лишь принципъ единонаачалія Отчей Упостаси, что соотвѣтствуетъ библейскому тексту, въ которомъ Первая Упостась говорить отъ лица всѣхъ трехъ и именуется Господомъ ***). Помимо

*) ib. стр. 9.

**) . Почему мы не описываемъ Отца Господа I. X.? встрѣчаемъ мы вопросъ въ Дѣяніяхъ Вселенскихъ Соборовъ VII, стр. 18. «Потому что мы не видѣли Его . . . А если бы мы увидѣли и познали Его такъ же, какъ Сына Его — то постгрались бы описать и живописно изобразить и Его». Но изображеніе Отчей Упостаси въ обрѣзаніи ангела не противорѣчитъ ученію о невидимости Бога ибо, иѣ желая оставить человѣка въполномъ невѣдѣніи о Себѣ, Богъ, до богооплощенія, отрѣзываетъ Себя чрезъ ангеловъ, тварность которыхъ дѣлаетъ возможнымъ для человѣка вынести нестерпимый огнь богоявленія. Это есть та мѣръ, въ которую человѣкъ можетъ пріять явленіе Бога, ранѣе Его вочеловѣченія. (Прот. Сергій Булгаковъ. Лѣстница Іаковля. Объ ангелахъ. Гл. VI, Теофаніи и ангелофаніи, стр. 188-9.). Чрезъ ангеловъ люди поклонялись въ ветхомъ згѣбѣ образу и подобію Божію, какъ говорить гн. Павелъ, «не прiemше обѣтованія, но издалече видѣвшіе я и цѣловавше» (Евр. II, 13). Кромѣ того, т. к. икона связана съ именемъ того кого она изображаетъ, то и само имя св. Троицы, начертанное на ней, включаетъ тѣмъ смыслъ и имя Отца, во св. Троицѣ поклоняемаго. Такимъ образомъ, по слову Іоанна Дамаскина, здѣсь «необразное представлено въ образѣ и безвидное въ видѣ».

***) . Все тріединство получаетъ свой единый центръ въ Отцѣ. Онъ и есть самооткрывающееся Божество, которое себя отрѣзаетъ черезъ рожденіе Сына и изведеніе св. Духа. Въ немъ начинается порядокъ Упостасей... Въ этомъ смыслѣ Богъ-Отецъ часто называется просто Богъ, какъ бы Богъ въ преимущественномъ смыслѣ Это начало монархіи или единонаачалія въ Божествѣ

центральности положенія фігури средняго ангела, онъ характеренъ еще тѣмъ, что на верхней линіи его руки приходится и центральная точка, изъ которой выводится описзывающій всю композицію кругъ. Эта рука — десница Отца, центръ и начало всего существующаго. Для обозначенія Отчей Впостаси въ древней иконографіи часто встрѣчается изображеніе одной десницы (напр. въ мозаикахъ церквей св. Пуденціаны, св. Маріи Великой въ Римѣ, св. Виктора въ Миланѣ, относящейся къ V в.), какъ встрѣчается и обозначеніе Ея геометрической фігурой треугольника (иногда въ видѣ глаза), наличіе которого отмѣтилъ Олсуфьевъ во вѣшнихъ контурахъ средняго ангела.

«Средняя фігура», отмѣчаетъ далѣе Олсуфьевъ, «определяется не только своимъ центральнымъ положением, но и монументальностью.... Правый контуръ ангела, представляющій, как-бы, наростающую волну, и кончающійся внизу крутої дугой, обрисовывающей рукав согнутой правой руки, десницы, придает фігуре могучесть, впечатлѣніе которой усиливается мощной гибкостью открытой шеи и поворотом склоненной головы при вертикальности и неподвижности всей фігуры... Въ нижнемъ изгибе руки сказывается мощь, присущая всему среднему ангелу, впечатлѣніе которой усиливается ненарушеннымъ покоемъ фігуры, несмотря на поворотъ головы»... (стр. 10-111, 16).

Этотъ «ненарушенный покой» есть покой субботы и является статическимъ моментомъ композиціи. А «поворотъ головы» и «изгибъ руки десницы» выражаетъ ея динамичность, — властное и мощное двигательное начало, исходный и рѣшающій моментъ композиціи. Въ среднемъ ангелѣ, такимъ образомъ, явленъ сильный и смѣлый по

нужно свято блюсти, какъ библейскую и святоотеческую основу ученія о св. Троицѣ» (Прот. Сергій Блгаковъ. Православная мысль. Вып. II. Париж 1930 «Главы о Троичности». стр. 69).

замыслу и выполнению примѣръ синтеза статики и динамики, покоя и движенія, невозможный и неосуществимый въ нашемъ планѣ бытія, но взыскуемый, какъ идеалъ будущаго вѣка.

«Левый контур средняго ангела... представляетъ изъ себя гибкую волнистую линію съ невысокими отлогими подъемами, которыхъ три. Соотношеніе длины этихъ волн, приблизительно, приравнивается къ отношенію 2 : 4 : 3, — отношенію близкому къ амфибрахию въ области ритмического слова, размѣру, въ новой русской поэзии свойственному, преимущественно, повествованию, развертыванию изложения» (ib. стр. 15).

Это «повествование», которому сосредоточенно внимаютъ, склоняясь, боковые ангелы, совершенно изумительно передано и правымъ и лѣвымъ контурами средняго ангела. Оно является не только геніальныемъ прозрѣніемъ великаго художника, но, по-истинѣ, богоухновеннымъ, откровеніемъ, явленнымъ Господомъ Своему святому. Въ графической символикѣ нарастающихъ, начиная сверху, отъ склоненной головы, развертывающихся далѣе по контурамъ плечей и расширяющихся, по мѣрѣ приближенія къ боковымъ ангеламъ, ритмическихъ линіяхъ средняго ангела явлена мысль о самораскрывающейся и самоотдающейся любви Отца. Богъ, говорившій «издревле отцемъ во пророцѣхъ (Евр. I, 1), говорившій черезъ ангеловъ *) и явившій Себя въ Сынѣ, изначально говорить о Себѣ и Упостасно раскрываетъ Себя въ Сынѣ и Духѣ Св. Это раскрытие, это жертвенное самоотданіе подчеркивается еще особо выпуклыми, по отношенію къ боковымъ фигурамъ, линіями контура средняго ангела. Выпуклые, дугообразно-выгнутыя линіи въ иконографіи обычно символизируютъ

*) О богоявленіяхъ въ ангелахъ см. вышеуказанную главу книги прот. Сергія Булгакова «Лѣствица Іаковля», — «Теофаническія ангелофаніи».

жертвенність, самоотданіе, а вогнутыя — пріятіе, покорность *). Древній иконописець любить пользоваться этими линіями для графической символики, онъ безконечно воспроизводить и повторяетъ ихъ, не боясь удаленія отъ натуры, ибо это удаленіе несетъ въ себѣ полное оправданіе въ глубинѣ передаваемаго этимъ смысла.

2. «Правый ангел», по наблюденію Олсуфьевъ, «левым контуром замыкает собою или приемлет, как обращенный на него взор среднего ангела, так и направление его могущества... Положение верхней части его фигуры вертикальное, левой рукой он держит посох, а правая покойится на его правом колене. Характер возможной действенности, приданый фигуре ее вертикальностью, подчеркивается внутренними очертаниями гиматия в виде двух, обращенных во взаимно противоположные стороны, половин параболы. И правая рука, заметим, не опущена, а как бы готовая к действию, еще покойится на колене» (ib. стр. II).

Одесную съдящій Сынъ, Слово Божіе, «Образъ Впостаси Его, открываетъ себя на иконѣ черезъ праваго ангела. Въ немъ жизнь Отца становится свѣтомъ человѣковъ. Отецъ глаголеть Слово и черезъ Слово все начинаетъ быть еже бысть», Отецъ глаголеть Слово и Слово дѣйствуетъ въ мірѣ**). «Эту дѣйственность» и призванъ выразить весь контуръ праваго ангела своей вертикальностью и параболичностью. Изъ этой онтологической дѣйственности принимаетъ бытіе свое міръ и береть начало

*) Въ лучшихъ иконахъ Новгородскихъ писемъ фигура Иоанна Предтечи, дейсуснаго ряда, вогнутостью своихъ контуровъ, по отношенію къ центральной фигурѣ Спаса, выражаетъ мысль: «Сія то радость моя исполнилась, Ему должно расти, а миѣ умаляться» (10. 3, 29-30). Такъ же изогнуто склоненная фигура Симеона Богопріимца, державшаго Младенца Христа на рукахъ, на иконахъ Срѣтенія, всѣмъ своимъ контуромъ говоритъ: «Нынѣ, отпущаши».

**) «Слова, которыя говорю Я вамъ, говорю не отъ Себя, Отецъ который во Мнѣ, Онъ творитъ дѣла». (Іо. 14, 10).

заложенная въ человѣкѣ творческая сила. Рѣшающимъ моментомъ въ структурѣ праваго ангела является десница средняго. Жертвенной любви Отца, графически выраженной выпуклымъ контуромъ Его десницы, отвѣчаетъ, параллельными ему контурами, воспринимающая и покоряющаяся ей, такая же жертвенная любовь Сына. Покоющаяся съ властью и благословляющая десница Отца находить себѣ откликъ въ благословляющей деснице Сына, которая является собой какъ бы эхо десницы Отца.

3. «Левый ангел, въ отличие отъ правого, выражаетъ пассивность, почти женственность. Въ его формулировкѣ преобладаютъ четыре, въ общемъ концентрическѣ, отлого вогнутые по отношенію къ центральной фигурѣ, дуги, обрисовывающие внешніе контуры мягко опущенныхъ, какъ бы, въ пассивномъ ожиданіи, рукъ, затѣмъ правый контуръ торса и внутренний контуръ левой руки, держащей, вернее, придерживающей, посохъ. Непосредственная связь характеризующихъ левого ангела контуровъ съ средней фигурой, знаменуется темъ, что центръ этихъ концептурныхъ очертаний приходится въ верхней области правой руки средняго ангела, которая, такимъ образомъ, является въ некоторомъ смыслѣ, решающимъ моментомъ для структуръ обоихъ боковыхъ фигуръ» (стр. 10- 12).

Изъ этихъ наблюдений Олсуфьевъ видно, что лѣвый ангелъ, всѣми своими очертаніями, призванный выразить то, что открыто въ св. Писаніи о Духѣ Св., подобному правому, связанъ со среднимъ ритмической связью дугообразныхъ линій и для него и для праваго ангела, исходнымъ и динамическимъ началомъ является десница Отца. Мягкость и гибкость его контуровъ, какъ нельзя болѣе, отвѣчаетъ понятію о Немъ, выраженному въ словахъ св. Писанія (Быт. I, 2): «и Духъ Божій носился надъ водою». Это «ношеніе» по-еврейски вы-

ражено словомъ *тегаhethet*, обозначающимъ сидѣніе насѣдки на яйцахъ. Духу Божию, какъ третьей божественной Упостаси, присутствующей при твореніи, присуща сила міроустроющая, согрѣвающая, охраняющая и оформляющая. Въ иѣкоторыхъ откровеніяхъ Своихъ Духъ Св. являлся «въ видѣ голубинѣ», т. е. какъ голубь парящій, распространяющій крылья свои надъ міромъ. Десница Еgo присущъ также благословляющій, вѣриющій еще готовящійся къ благословенію, жестъ, округлостьюю распространяющей длані, какъ бы парящій надъ міромъ, покрывающій, утѣщающій и охраняющій его. Въ мягкомъ очертаніи его контуровъ, въ его иѣсколько склоненной впередъ фігурѣ выражена кроткая готовность быть «посланнымъ отъ Отца», готовность стать Утѣшителемъ и Покровомъ человѣческаго рода. («Покровъ мой Духъ Святый», по слову молитвы св. Іоаннія.).

Архитектоническое построение иконы имѣеть еще двѣ особенности, не отмѣченныя Олсуфьевымъ, но весьма существенныя для пониманія цѣлого всей композиціи.

Въ центрѣ общенія ангеловъ, непосредственно подъ благословляющей десницей средняго ангела и иѣсколько влѣво отъ центральной точки всей композиціи (приходящейся, какъ уже было указано, около внутренняго изгиба кисти десницы), находится чаша. Тѣмъ, что наполнена она виноградными гроздями (трактованными весьма схематично), указывается на то, что это — евхаристическая чаша *), символъ небесной трапезы божественной любви, отъ которой питается какъ жизнь Бого

*) Здѣсь тоже отступленіе отъ библейского текста: чаша замѣняетъ упоминаемыя въ текстѣ яства (срав. съ другими иконами, где на столѣ стоять блюда, а у подножія стола лежитъ связанный агнецъ. Здѣсь агнецъ, символизирующей Божіяго Агнца, замѣненъ чашей, что по существу является тождественнымъ. Такимъ образомъ здѣсь историческая сцена закланія агнца взята въ его онтологическомъ аспектѣ-евхаристической чашѣ.

жества, такъ и, черпающая отъ нея жизнь всей твари. (Странствія Владычня и небесныя трапезы пріидите высокими умы насладимся. Канонъ Вел. Четвертка, пѣснь 9. Ирмость). Это — предвѣчный совѣтъ Божій о мірѣ. Вокругъ нея совѣщаются ангелы *) и, находясь въ центрѣ бесѣды ангеловъ, она является сердцемъ иконы. Обращенностью своей къ Божеству, съ одной стороны, и къ міру — съ другой, она есть премірное связующее начало, замыселъ Божій о мірѣ и дѣйствіе Божіе о мірѣ. Она есть совѣтъ Божій и Божія Слава. Она есть центръ Божественной любви и начало путей Божіихъ, она есть «дыханіе силы Божіей и чистое изліяніе славы Вседержителя, она есть отблескъ вѣчнаго свѣта и чистое зеркало дѣйствія Божія» (Премудр. Солом. 7, 22-28), она есть радость въ небѣ и она есть радость на землѣ, она есть Премудрость Божія и идея начала всѣхъ началъ.

Линії, соединяющія Божественныя Упостаси между собою и міромъ, естественно образуютъ крестъ (два діаметра окружности, описывающей композицію — вертикальный, частично пересѣкающій чашу и горизонтальный, на линіи пересѣченія рукъ ангельскихъ). Эта включенность въ композицію Троицы знака креста понятна потому, что, если жизнь каждой Упостаси заключается въ предвѣчной любви двухъ другихъ и въ предвѣчномъ отданіи имъ себя, то жизнь явленной міру Троицы въ образѣ Христа увѣнчалась земнымъ воплощеніемъ божественной любви — крестомъ. Предвѣчная любовь — радость явила данной земной дѣйствительности любовь — страданіе или явила въ страданіи радость. «Се бо прииде Крестомъ радость всему міру». Крестъ предвѣчно и онтологично

*) «Егда въ началѣ родъ человѣчъ восхотѣлъ еси создати, Господи, тогда Сыну Своему собезиначальному и Духу соприсно-сущному рекъ еси, Благоутробне: сотворимъ человѣка по образу и подобію Нашему», изъ акафиста Пресв. Тройцѣ, твор. св. Дмит-рія Ростовскаго, стихир. самогласн.

включенъ въ жизнь Святой Троицы. Въ центрѣ пейзажа, на фонѣ котораго сгруппированы ангелы, изображено и само древо крестное (или исторической теревинѣ), — «древо жизни посреди рая насажденное».

Въ стремлениі къ формамъ простымъ и яснымъ, къ схемамъ точнымъ и краткимъ, Рублевъ не загромождаетъ композиціи никакими излишними деталями. Весь пейзажъ представленъ въ видѣ дерева, скалы и палатъ или, какъ поясняетъ Олсуфьевъ «природа» — «представлена въ виде абстрактно трактованного дерева и скалы», «а дело рук человеческих» — «в виде палат античной или византийской архитектуры, также весьма отдаленной от какой-либо конкретности». Отмѣтимъ еще, что образы скалы, дерева и палатъ являются въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ излюбленными эпитетами, характеризующими Богоматерь.

Нарочитое удаленіе отъ натуралистичности является характернымъ признакомъ композиціи. Благодаря этому икона предстоитъ предъ нами не какъ случайное и преходящее явленіе реалистического наблюденія художника, а какъ явленное, въ творческомъ образѣ, видѣніе идеальной умной красоты. При изображеніи этого видѣнія, иконописецъ, иногда какъ бы нарочито измѣняетъ, деформируетъ контуры фигуръ и предметовъ для того, чтобы они осуществили и выразили то или иное откровеніе. Такъ, въ иконѣ Троицы лишь необычайная грація удлиненныхъ фигуръ ангельскихъ, заставляетъ насъ забывать, что онѣ такъ далеки отъ естественныхъ пропорцій человѣческаго роста. А между тѣмъ, по промѣру, оказывается, что полный ростъ ихъ фигуръ въ 14 разъ длиннѣе лика, тогда какъ нормальный человѣческій ростъ содержитъ въ себѣ 8 головъ. Это стремленіе возвысить иконописный образъ надъ уровнемъ земныхъ пропорцій становится еще понятнѣе на фонѣ

античного искусства, где это явление встречается постоянно («говоря о деформации роста», пишет Олсуфьевъ, стр. 14, «невольно приходит на память стих Гомера: «... он возвышенней сделался станом») и находитъ себѣ оправданіе въ византійскомъ понятіи, такъ называемаго, «Лі́та́кісъ». Въ настоящее время нѣмецкими теоретиками искусства выдвинуто ученіе, которое считаетъ, что зрительный опытъ, т. е. впечатлѣніе, получаемое художникомъ отъ видимыхъ имъ вещей, не вліяетъ непосредственно на создаваемый имъ творческій образъ, а проходитъ еще извѣстный внутренній психологический процессъ и лишь послѣ акта внутренней формациіи (деформациіи) слагается въ творческія формы. Однако, по мнѣнію Олсуфьева, задолго до появленія этого ученія въ современной теоріи искусства, это знали византійцы, у которыхъ все это ученіе выражалось понятіемъ «діатаксиса» (двумѣрности). Діатаксисъ возводить, слѣдовательно, образъ къ первообразу и «заменяя возможное разнообразие постоянствомъ, всегда возвращается отъ явления къ высшимъ красотамъ генетического и перманентногоД (ib. стр. 7). Такимъ образомъ, если воспроизведеніе или картина есть «результатъ ограниченного субъективностью представления», то икона является «результатомъ онтологического діатаксиса». Все мгновенное, случайное, переходящее, которое является цѣннымъ, напримѣръ, въ фотографіи, уже въ картинѣ отбрасывается. Чѣмъ выше художественное произведение, тѣмъ больше синтезированы будутъ отдѣльные «неумирающіе» его элементы. Что же касается иконы, то она не только синтезируетъ каждую линейную или цветовую деталь, но беретъ ее лишь со стороны ея обращенности къ божественному Первообразу. Благодаря этому и происходитъ это отвлеченіе отъ натуры. Поэтому такъ и вытягиваются къ небу и становятся выше мѣра эти ангелы, поэтому такъ склоняются

и сгибаются ихъ контуры, поэтому въ гармонії съ ними и имъ параллельно, послушно принимаютъ форму ихъ контуровъ и скала, и дерево, и палаты.

Трактовка пространства въ иконѣ также совершенно иная, чѣмъ въ картинѣ. Какъ вѣрно замѣчаетъ Олсуфьевъ, воздушная перспектива въ иконѣ отсутствуетъ, а къ однимъ и тѣмъ же предметамъ примѣняется и прямая и обратная перспектива (палаты, престолы и подножія ангеловъ). Всѣмъ этимъ достигается выдвинутость фигуръ на первый планъ, причемъ «зритель лишается свойства быть перспективнымъ центромъ и представленный образъ, въ целомъ, уже не удаляется отъ него въ даль, а является для него данностью, дедуктивнымъ фактомъ, истокомъ которого служитъ тотъ светъ, изъ которого и въ среде资料 которого представляется образъ» (ib., стр. 12).

III.

Не менѣе значительна и одинаково соответствуетъ графической символикѣ и мистика красокъ. Кто-то замѣтилъ, что если линію можно назвать тѣломъ картины, то краска является ея душой. Трудно вообще поддается описанію колорить, а колорить рублевской Троицы, въ особенности, такъ какъ краски ея, быть можетъ, самое въ ней изумительное. Сила колоритнаго вдохновенія сказалаась въ ней не въ одной только яркости и ослѣпительности, красокъ, такъ какъ яры бѣли и новгородскія иконы, но въ умѣшіи сочетать ихъ въ единый цвѣтовой аккордъ. Несмотря на всю трудность словеснаго о нихъ сужденія, Игорь Грабарь даетъ совершенно исключительное, по своей талантливости ихъ описание *).

*) Вышеупомянутый очеркъ: «Андрей Рублевъ. Вопросы реставрации. М. 1926.

«Построенная на сочетании легких оттенков розово-сиреневых (одежда левого ангела), серебристо-сизых, тона зеленеющей ржи (гиматий правого ангела), золотисто-желтых (крылья, седалища), цветовая гамма «Троицы» неожиданно повышается до степени ярчайших голубых ударов, брошенных с безподобным художественным тактом и чувством меры на гиматий центральной фигуры, несколько менее ярко на хитон правого ангела, еще слабее на хитон левого ангела, и совсем светло, нежно, голубыми, небесного цвета, переливами — на «подпапортках» ангельских крыльев. В центре композиции получила свое разрешение и борьба света и тени — в белой скатерти стола и темном хитоне среднего ангела, являющегося узлом всей композиции... Лица трактованы в живописной манере... Одежды прочерчены довольно решительным контуром... Таким образом, здесь как бы сочетается принцип живописный с графическим, причем с мудростью великого мастера попеременно используется то один из них, то другой, в зависимости от задачи. При помощи такого балансирования, напоминающего работу педали фортепьяно, достигается то, что мы называем в игре «туше» и что дает Рублеву возможность, через голову реального воспроизведения жизни, создавать впечатление шелковых тканей переливающимися оттенками, как ему это удалось на одежде левого ангела, или путем изысканной красочной гаммы, этой незабываемой цветовой концепции нежно-зеленого с розовыми, с сизыми и бурными переливами, и сине-зелено-голубого вызывать у зрителя сладостное воспоминание о зеленом, слегка буреющем поле ржи, усеянном васильками» (ib. стр. 74).

Это художественное описание настолько ярко, что дает возможность «видеть» всю цветовую концепцию иконы Троицы. Мы видим «энзий дневной» (Быт. 18, 1) и горящий огнемъ воздухъ и силуэтно

выдѣляющіяся на фонѣ полуденного неба фигуры ангеловъ, одежды которыхъ пронизаны ослѣпительнымъ сіяніемъ синяго пламени, ибо, по-истинѣ, про голубизну ихъ ризъ можно сказать, что она горитъ. Вся насыщенность ея и полнота сосредоточена въ центрѣ, на гиматіи средняго ангела, говоря о заключенной въ немъ полнотѣ божественной истины *). Равнымъ ему по силѣ является темный пурпуръ на его хитонѣ, выражающей царственную огненную силу его божественной любви **). Отчаяя Упостась имѣеть въ Себѣ всю полноту этихъ цвѣтовъ, полноту истины и любви, въ силѣ и свѣтѣ которыхъ сопребываютъ и равночестныя ей Упостаси Сына и Духа. Отъ центрального ангела падаетъ отблескъ на сидящихъ по бокамъ его ангеловъ. Отъ царственного пурпуря Отца переливается розово-алый отсвѣтъ и на Сына и яркая синева его гиматіи льетъ на него свой иѣжно-лазоревый свѣтъ, свидѣтельствуя о Сынѣ, какъ о Свѣтѣ отъ Свѣта Отца ***).

Хитонъ лѣваго ангела, Духа Истины, наполненъ тѣмъ же отраженнымъ голубымъ свѣтомъ, что и хитонъ средняго, но гиматій его серебрится зелеными переливами, въ которыхъ, словно сіяніе неба, отражаются голубые блики, падающіе отъ гиматія средняго ангела, и, какъ солнечный свѣтъ, слегка розовѣющіе тона отъ вишневаго его хитона. Этотъ зеленый цвѣтъ свидѣтельствуетъ о присутствіи Духа Утѣшителя и жизни Подателя: въ его, словно отъ вѣтра волнующихъ переливахъ — вѣяніе и дыханіе жизни, а въ его глубин-

*) Голубой цвѣтъ есть цвѣтъ радости и блаженства и является символомъ неба и вѣчной божественной истины. (Привед. у свящ. П. Флоренского въ «Столпъ и утвержденіе истины», стр. 553.

**) Красный цвѣтъ есть цвѣтъ божественной любви (ib.).

***) «Отъ Свѣта безначальна Собезначальный Сынъ Свѣтъ возсія и Соестественный Свѣтъ Духъ изыде, неизречено и бого-лѣпно». Акаф. Пресв. Троицы, пѣснь 3 канона.

ныхъ тонахъ — сладостный, утѣшающій и неземной покой.

Въ отличіе отъ описанной выше Псковской иконы Святой Троицы, гдѣ контуры всѣхъ трехъ ангеловъ совершенно тождественны и одежды одинаково сходны (у всѣхъ одинаково темно-зеленый хитонъ и киноварного цвѣта гиматій), икона Рублева прозрѣваетъ присущій каждой Упостаси отличный образъ осуществленія единой божественной полноты.

Объединяющимъ всѣ три фигуры воедино моментомъ являются крылья ангельскія. Они, словно, осѣняютъ ангеловъ своей золотистой стѣнной, а одинаково голубая линія внутреннихъ контуровъ («подпартковъ»), связываетъ ихъ воедино единой небесной связью.

Свѣтозарность престоловъ и подножій ангеловъ дополняетъ и усиливаетъ впечатлѣніе неземности, которая является отличительнымъ признакомъ иконы. Эта свѣтозарность достигается золотой раздѣлкой, носящей въ иконописи название «ассиста» *). Удивителенъ художественный тактъ иконописца, удерживающій его отъ укращенія золотомъ одеждъ ангеловъ. (На Псковской иконѣ ихъ гиматіи покрыты «обильнымъ ассистомъ»). Человѣкъ не долженъ быть ослѣпленъ яркостью ихъ свѣтозарныхъ обликовъ. Не огнемъ палящимъ, а въ доступномъ человѣческому воспріятію видѣ, открылся Тріупостасный Господь человѣку («Онъ (Авраамъ) возвель очи свои и взглянулъ, и вотъ, три мужа стоять противъ него» Быт. 18, 2) и только свѣть, зажегшійся отъ Его прикосновенія на

*) Когда мы видимъ на иконѣ ассистъ, имъ всегда предполагается и то, что бы укузуется Божество, какъ его источникъ». Кн. Е. Н. Трубечкой. Двѣ міра въ древне-русской иконописи. М. 1918 стр. II.

престолахъ и подножіяхъ *), указуетъ на огонь, исходящій отъ Божества и выдаєтъ Его присутствіе. Эта огнезрачность престола согласуется и со словами церковныхъ пѣснопѣній: На престолѣ огнезрачнѣмъ въ вышнихъ сѣдяй со Отцемъ безначальнымъ и божественнымъ Твоимъ Духомъ...» (троп. на праздн. Обрѣзанія Г. И. Х.) **).

Но не одни подножія и престолы пламенѣютъ огнемъ божественного прикосновенія, имъ горить и стоящая въ центрѣ божественной трапезы чаша, являемая, такимъ образомъ, въ самой себѣ заключенный источникъ божественного огня и божественной славы.

Творческая вдохновенность и духоносность этой иконы свидѣтельствуетъ о томъ, что она является такимъ же богоодухновеннымъ прозрѣніемъ въ области иконописи, какимъ Пѣснь Пѣсней является въ Писаніи. Подобно тому, какъ Пѣснь Пѣсней, въ многоцвѣтной красотѣ образовъ земной любви живописуетъ намъ сокровенную тайну Христа и Его Невѣсты — Церкви, такъ икона Рублева, въ многоцвѣтности красокъ нашей земной дѣйствительности и въ гармонической стройности линій нашего земного пространства, даетъ намъ образъ отношеній божественныхъ Упостасей. Древній иконописецъ съ особенной духовной ясностью понималъ и чувствовалъ міръ божественныхъ откровеній. Готовясь къ подвигу иконописанія онъ входилъ во внутреннее и таинственное соприкосновеніе съ небомъ. Молитва и умное созерцаніе давали вдохновеніе его Творчеству и открывали ему сокровенные Тайны Премудрости

*) По словамъ Олсуфьевъ (ib. стр. 28), линіи золотой раздѣлки «довольно отчетливо сохранились на боковинѣ седалища левого ангела».

**) На одной иконѣ Новгородской школы Спаса Вседержителя каждый изъ столбовъ, поддерживающихъ престоль, заканчивается пламеннымъ языкомъ, какъ бы вырывающимся изъ престола.

Божіей. Созерцая ихъ умными очами, онъ воплощалъ ихъ въ линіяхъ и краскахъ и достигая этимъ мудрости высочайшей символики, создавалъ впечатлѣніе неземного величия и абсолютной, надъ временемъ и пространствомъ царящей, Красоты.

В а л е н т и н а З а н д е р ь .

Тайлово — Кламаръ
Августъ — Октябрь 1930 г.

О НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЪКА И О ПУТЯХЪ ФИЛОСОФА

(Н. А. Бердяевъ. «О назначениі человѣка». Опытъ парадоксальной этики.).

«И знаю о такомъ человѣкѣ (только не знаю въ тѣлѣ или безъ тѣла, Богъ знаетъ), что онъ былъ восхищень въ рай и слышалъ неизреченные слова, которыхъ человѣку нельзя пересказать.. Такимъ человѣкомъ могу хвалиться; собою же не похвальюсь, развѣ только немощами моими». (II Кор. XII, 3-5)

«Прометей былъ, въ сущности своей, смиреннымъ. Онъ хотѣлъ только похитить огнь съ неба; онъ понималъ, что ему нельзя этотъ огнь творить».

(Изъ одного парадоксальнаго разговора)

Если бы въ этой книгѣ было меньше парадоксовъ, ее можно было бы не называть «опытомъ парадоксальной этики». Правда, «парадоксальная» этика — звучитъ болѣе солено въ нашъ культурно-прѣсный, любящій остроту, вѣкъ, но на этомъ пути лежить печать нѣкоей временностіи, почти публицистичности. Можетъ быть оттого, что парадоксъ самъ по себѣ не духовенъ (эсхатологически не этиченъ). Онъ есть лишь философская акциденція рационализма, бывающаго въ своемъ кругу. Включающая въ себя, формально, эсхатологической отдѣль и внутренно движущаяся этимъ отдѣломъ книга, въ общемъ, составляетъ впечатлѣніе скорѣе философско-публицистической, чѣмъ философско-мистической... И, какъ ни странно, наиболѣе публицистическими мѣстами, подчасъ, кажутся мѣста ея наиболѣе «мистическія» и наиболѣе мистическими — страницы, приближающіяся къ парадоксальной этикѣ... Въ этомъ можетъ быть, сказывается и не только формальная парадоксальность книги.

Какъ философское явленіе, книгу «О назначениі человѣка» надо глубоко привѣтствовать. Не лишенная, къ сожалѣнію, часто

обычного для автора полемического, не всегда оправданного пафоса, книга построена на такъ же обычномъ для автора алканіи правды: онъ казнить весь этическій міръ человѣка во имя алканія подлинныхъ этическихъ цѣнностей. И жалко становится, что эта праведная казнь... сама, въ концѣ концовъ, должна стать на эшафотъ своего же этическаго закона, направленного противъ недобраго или недостаточнаго доброго добра.

Человѣкъ - творецъ въ силу непреложности образа и подобія Творца. Вотъ реально-этическая основа міросозерцанія Бердяева. И этотъ «человѣкъ-творецъ» становится и долженъ стать идеаломъ человѣка современной эпохи, въ коей — по мнѣнію автора — потускнѣли идеалы прежнихъ историческихъ эпохъ: святости, эллинскаго канона красоты, героичности, рыцарства... Не раскрытое въ человѣчествѣ Богочеловѣчество требуетъ раскрытия образа Божія — Образа Творца — въ этикѣ и жизни человѣка. И авторъ беретъ на себѣ эту задачу: выискать, опредѣлить и оправдать образъ Творца въ человѣкѣ. Задача трудная, и именно для Н. А. Бердяева, который умѣеть столь творчески-правдиво разоблачить не только человѣческую жизнь, но и человѣческую этику, да еще въ свѣтѣ безпощаднаго закона парадоксальности.

Н. А. Бердяевъ апологетъ свободы, и потому мы будемъ свободно говорить о его книгѣ.

Тотъ эпиграфъ Гоголя, который онъ помѣстилъ во главѣ своей этики: «грусть оттого, что не видишь добра въ добрѣ», мы считаемъ цѣннымъ эпиграфомъ для отзыва и о его во-многомъ цѣнной, книгѣ о добрѣ.

Гоголь глубоко постигъ качество грусти христіанина въ мірѣ семь. Конечно отъ этого онъ сжегъ результаты своего человѣческаго пониманія творчества. Бердяевъ проходитъ мимо этой трагедіи творчества въ «мірѣ семь», а обнаружение ея помогло бы уяснить многое въ основной проблемѣ его парадоксальной книги.

Желая философски разсѣять гоголевскую грусть, Бердяевъ подчеркиваетъ ее, открывая во всей ея наготѣ трагичность этическаго бытія міра. Какъ бы до конца снимается маска съ лица міра прелюбодѣйнаго и грѣшнаго. Въ этомъ большая заслуга Бердяева, пошедшаго крестнымъ путемъ Начальника Жизни, обличавшаго ложное добро (фарисеевъ и книжниковъ) болѣе видимаго зла (мытарей и блудницъ). Разоблаченіе лицемѣрія, огненное устремленіе къ послѣдней правдивости — сіяніе этической чистоты. Но, конечно, нельзя забыть, что огонь этого устремленія можно взять лишь рукою метафизического (змѣйно-мудраго) смиренія... Здѣсь опять трагическая парадоксальность книги, запечатлѣвшаяся въ нѣсколькихъ ея срывахъ. На пути правдивости философская этика должна

дойти до предъловъ книги «о назначеніи человѣка» и не сом-
нѣнно перешагнуть ихъ, неся въ Божью безко-
нечность свой крестъ «безумія и юродства» предъ «міромъ» —
крестъ послѣдней мудрости предъ Богомъ Творцомъ.

Основной вопросъ этической системы «назначенія человѣка» — о творчествѣ остается по существу не решеннымъ у Бердяева, хотя и намѣченнымъ — хотѣлось бы сказать — вѣрно. Тупикъ вопроса этого въ томъ, что въ категоріяхъ христіанского разума «творецъ» не можетъ быть инымъ идѣаломъ, чѣмъ «святой». Образъ и подобіе Божіи должны открыться Духомъ, въ отвѣтъ на творческую самоопредѣлительную свободу человѣка. Господь призываетъ творить добро и признаетъ великимъ лишь сотворившаго и — потомъ уже — научившаго (Мате. 5, 19). Это и есть святость, ни предъ-
ла коей, ни какихъ-либо единыхъ формъ нѣтъ. Формъ столько, сколько лицъ человѣческихъ, и даже болѣе.

Поставивши проблему творчества, какъ человѣческаго назначенія, Н. А. Бердяеву надо было бы (соответственно-значительно) выявить ложную онтологію творчества. Это проблема какъ разъ его этики, но она далеко не достаточно раскрыта въ книгѣ, и читатель можетъ быть близокъ къ впечатлѣнію, что въ пониманіи творчества человѣка авторъ лишь косвенно отражаетъ апостольскій опытъ — опытъ двухтысячелѣтняго христіанства, творившагося въ духѣ и истинѣ. Наиболѣе значительная часть книги — о фантазмахъ, кромѣ остроты философскаго прогноза, еще и тѣмъ значительна, что является какъ разъ анализомъ ложной онтологіи творчества. Къ сожалѣнію, авторъ не захватываетъ наиболѣе широкой области фантасмагоріи: фантасмагорію философскаго творчества фантасмагорію лже-мудрости и лже-искусства человѣческаго, обоготворяющаго хаосъ падшаго космоса, являющагося соблазномъ ложной культуры, царствующей (вѣрнѣе — княже-
ствующей) въ мірѣ.

Не нужная, и не отражающая дѣйствительности полемическая струйка, льющаяся въ книгѣ противъ нѣкоторыхъ свв. отцовъ *, можетъ дать невѣрное направленіе мысли читателя, хотя возможно, что «тактически» является и благопріятнымъ симптомомъ для круга нѣкоторыхъ лицъ, привѣтствующихъ не только «свободу въ Церкви», но и «свободу отъ Церкви». Весь опытъ Церкви стоитъ на молитвенномъ творчествѣ («творить» молитву) и само «личное спасеніе», противъ котораго такъ

*) Трактать св. Мѣфодія Патарскаго «Пиръ десяти дѣвъ» жалокъ и баналенъ. «Трактать бл. Августина не въ зможено читать, такимъ духомъ мѣщанства отъ него разить» . . . (стр. 251)

считаетъ нужнымъ вооружаться авторъ, есть по существу (въ его подлинной, святоотеческой сути) нѣчто безконечно отличное отъ узко-эгоистического замыканія души въ свою самость. «Спасеніе мое» цѣликомъ (помимо всѣхъ творчествъ!) въ немъ — въ Христѣ, а Христосъ — Спасеніе въ всѣхъ, Онъ Альфа и Омега жизни. Въ немъ надо «погубить душу свою», «свое» творчество... Погубить можно только то, что имѣшь... Невольно вспоминаются слова старца Нектарія Оптинскаго: «Богъ творить только изъ ничего... надо себя сотворить ничѣмъ, и Богъ будетъ изъ тебя творить. Пресвятая Богородица болѣе другихъ сотворила Себя «ничѣмъ», и болѣе всѣхъ вознесена Богомъ». Младенческая простота и мудрость этихъ словъ, могутъ ли быть эпиграфомъ какой нибудь философской книги о творческомъ назначеніи человѣка? Вопрѣкъ существенный для пути философіи. Старець Нектарій, какъ и говорившій объ этомъ же митрополитъ Филаретъ, тоже вѣдають меоническую свободу человѣка, но какъ «младенцы о Христѣ» протягиваются ее Отцу для творчества второго творенія — второго рожденія

Примѣчательно, что своей идеей «творчества», полемически противопоставленного «личному спасенію», Бердяевъ (невидимо для себя) столкнулся съ фактомъ творчества Иисуса со-вѣтъ молитвъ: «Господи Иисусе Христе, помилуй меня грѣшнаго.» Эта духовно-сознаная (обильная неисчислимымъ плодами) молитва, весь смыслъ свой полагающая не въ личности творящаго ее, а въ Господѣ Иисусѣ Христѣ, представляетъ наглядный примѣръ «неэгоистического эгоизма» христіанскаго, какъ любви «всѣмъ сердцемъ», какъ распятія во Христѣ человѣческой личности. Бердяевъ самъ не можетъ не утверждать этого: «Нужно любить ближняго, какъ самого себя: значить нужно и самого себя любить, почитать въ себѣ образъ Божій. Эта любовь противоположна эгоизму и эгоцентризму, т. е. помѣщательству, ставящему себя въ центръ вселенной». (стр. 140). И потому фантастическими кажутся его слова о томъ, что «творить невозможно при одномъ непрестанномъ чувствѣ грѣховности и при одномъ смиреніи» (стр. 140). Чувство грѣховности всегда «непрестанно» и должно, какъ воздухъ, проникать во всѣ поры человѣческаго творчества, составить атмосферу земной человѣческой жизни подъ Благодатію. (Это глубочайшимъ образомъ выражено Церковью въ покаянной молитвѣ пятидесятаго псалма, читаемаго священникомъ при каждомъ алтаря во время херувимской пѣсни, образующей ангельское состояніе

1) «Я просто не хочу имѣть никакого спасенія въ себѣ самомъ. Потому и пришелъ я къ Христу, что созналъ неимѣніе ничего спасительного въ себѣ» (мысль всякаго христіанина).

молящихся). Далѣе, смиреніе подлинное—развѣ можетъ осться «одно»? Не является ли смиреніемъ всякой трудъ, всякое дѣло, всякое истинное служеніе христіанина?.. «Внутри христіанскаго міра — говорить далѣе Бердяевъ — противоборствуютъ двѣ моральныя направленности: смиреніе и творчество, мораль личнаго спасенія и страха гибели и творческая мораль цѣнностей, мораль отданія себѣ преобразованію и преображенію міра» (стр. 145). Искусственность этой схемы — такимъ образомъ выраженной — несомнѣнна. Безъ соли духовнаго истиннаго смиренія невозможно и какое христіанско творчество. Христіанско творчество, не осоленное смиреніемъ, это — *contradictio in adjecto*.

Преображеніе же міра — по слову Божію — есть дѣяніе Славы Божіей, а отнюдь не падшаго, изгнаанаго изъ рая человѣка, не могущаго безъ Славы Божіей преобразить, ни преобразовать даже самого себя. И, конечно, — ни единой песчинки въ мірѣ! «Безъ Меня не можете творить ничего», — *Заранье спѣланная божественная поправка ко еспѣмъ импющиимъ произнести въ исторіи человѣческимъ словамъ о творчествѣ*.

Если Бердяевъ возстаетъ противъ лже-смиренія, лже-пониманія глубинъ грѣховности, то это необходимо выразить гораздо яснѣе. Ибо лишь въ этомъ послѣднемъ случаѣ его новая моральная концепція творчества будетъ — для христіанъ — соотвѣтствовать извѣтной евангельской истинѣ и войдетъ въ сокровищницу познанія Церкви.

Вопросъ о назначеніи человѣка еще глубже, чѣмъ его стать Н. А. Бердяевъ. И не скрываются ли въ его альтруистическомъ бореніи, противъ своего «личнаго спасенія», элементы не-творческаго упрощенія проблемы личности человѣческой, высоко возвышающейся надъ эгоизмомъ человѣческимъ во всѣхъ проявленіяхъ своего духа. Бердяевъ здѣсь явно не учитываетъ преображенія «личнаго сознанія» — этого центральнаго момента христіанской аскезы Благодати. Мы знаемъ три ступени въ приближеніи къ Богу: рабская, наемническая и сыновняя. Но на сыновней ступени (моментами, извѣстной жизни каждого христіанина) теряется всякое ощущеніе между рабствомъ Богу, наемнической службой Ему и преданностью сыновней. Ибо по отношенію къ Пресвятой Троицѣ всѣ живыя, молитvennyя чувства человѣка безконечно святы и высоки и не поддаются никакимъ мѣркамъ человѣческихъ отношеній. По отношенію къ Святѣйшему Святыхъ — Слову Божію всѣ три чувства человѣческихъ ступеней сливаются, преображенныя въ одно царство Божіе, приходящее въ «силѣ» (Мр. 9, 1) и заливающее внутренняго человѣка. Смерть благоразумнаго разбойника тому примѣръ.

Не можемъ не утверждать, что человѣку надо всецѣло потерять, распять, испепелить свое мнимое, свое интеллектуальное безкорыстіе, когда начинаетъ казаться человѣку будто онъ выше «корыстныхъ» евангельскихъ понятій о наградахъ и наказаніяхъ. Не можемъ не утверждать, что человѣкъ никогда не переростаетъ на землѣ понятій, данныхъ въ Евангеліи. По мѣрѣ пріятія Духа, понятія эти преображаются, но никогда не перерастаетъ ихъ человѣкъ. И потому соблазняться евангельскими образами разсчетливости или считать ихъ принадлежащими низшему, экзотерическому кругу, — это не понимать глубинъ Евангелія. Можно безошибочно сказать что въ словахъ духовной корысти (о «покупкѣ» Благодати), проповѣданныхъ препод. Серафимомъ Мотовилову, гораздо больше сыновняго безкорыстія, чѣмъ во многихъ отвлеченныхъ трактатахъ, говорящихъ о высокихъ чувствахъ безкорыстной любви къ Богу. Категорія земныхъ «высотъ» и благородствъ не примѣнима къ высотѣ и благородству евангельскому. Надо этическо-эсхатологически распять свой міръ душевной гносеологии, провести и въ философіи принципъ: «Дай кровь и пріими Духъ».

Словно боится Бердяевъ быть «безумнымъ» въ очахъ чистой философіи міра сего и слишкомъ трудно преодолѣваетъ дурную бесконечность опустошенно-логического гносеологизма. Найденный выходъ «парадоксальности» (удвоенный эсхатологичностью) конечно, даетъ автору нѣкій мандатъ на благовѣстіе Истины Христовой въ предѣлахъ новой дѣнной почвы, но и заключаетъ автора въ этихъ предѣлахъ. Парадоксальность же, какъ гносеологическое орудіе, имѣть несомнѣнно два конца: остроту эсхатологичности и тупикъ рационализма.

Трагизмъ этики Н. А. Бердяева исходить изъ слишкомъ «все же» большой близости (не свободно-арбитральной, подчиненно-кровной) къ ложнотворческимъ проявленіямъ и достиженіямъ міровой философской мысли, подлежащей болѣе опредѣленному суду евангельской истины. «Какъ ни интересно все, что говоритъ Ницше, истина заключается въ прямомъ противоположномъ» (стр. 123) — вотъ образецъ ложно-великодушной, «двойственной философіи», притупляющей (апокалиптически-охлаждающей) свою истину.

Мы совсѣмъ не хотѣли бы ставить передъ авторомъ задачъ формально-философского самоубійства. Закваскѣ не надо выходить изъ тѣста. Но было бы утѣшительно увидѣть въ творчествѣ Н. А. Бердяева еще болѣе независимую линію. Болѣе независимую отъ философіи, чѣмъ отъ Церкви. Линію меньшей зависимости отъ дурно-бесконечной, ложно культурной оригинальности, столь смѣшивающей въ культурѣ міра съ идеей творчества.

Если бы Н. А. Бердяевъ не боялся зависимости отъ «теологии» *), не боялся бы быть даже слугою ея въ самомъ чистомъ значеніи этого слова, т. е. пресъкъ бы традицію псевдо-свободной философіи: быть въ феербаховской оппозиціи къ теологии, — онъ могъ бы назвать свою книгу: «опытомъ духовной этики», ибо его книга преодолѣваетъ «душевную» сферу философіи и идетъ по духовной сферѣ профетическихъ утверждений, укорененныхъ въ вѣрѣ Христовой, спасающей Духомъ и философію и этику отъ сѣрости самодовольной добродѣтели. Центръ и значеніе книги въ философскомъ свидѣтельствѣ (понимаемъ это слово первохристіански) о Христѣ, о Словѣ - Смыслѣ, сотворившемъ міръ — Альфѣ и Омегѣ бытія.

Совсѣмъ напрасно авторъ нападаетъ на «ортодоксальную теологію», чтобы удержаться въ своей философской свободѣ. Ортодоксальная теологія въ лицѣ хотя бы трехъ ея столповъ, названныхъ Церковью ея представителями въ этой области, т. е. свв. Иоанна Богослова, Григорія Богослова и Симеона Нового Богослова, — не очень уже противорѣчить всѣмъ творческимъ утвержденіямъ его... А въ чемъ противорѣчить, тамъ она намъ кажется болѣе права, чѣмъ Н. А. Бердяевъ.

Бердяевъ говоритъ: «Философія приходитъ къ результатамъ познанія изъ самаго познавательнаго процесса, она не терпитъ навязыванія извнѣ результата познанія, которое терпитъ теологія» (стр. 6). Гдѣ и какъ терпитъ теологія «навязываніе извнѣ» (?) результатовъ познанія? И, если счастье навязываніемъ воспріятіе откровенныхъ истинъ (какъ это имѣло мѣсто у перечисленныхъ выше столповъ церковной теологіи) то неужели философія не терпитъ этого процесса пріобщенія къ дѣбому познанію? Конечно, терпитъ — и вся исторія философіи тому свидѣтельство — но различіе существенное лежитъ межъ двумя дисциплинами: подлинное теологическое познаніе связывается дѣтскою простотою вѣры и любви ко Спасителю-Логосу, философское же, мнимо-свободное познаніе всегда находится въ положеніи змѣи, пожирающей свой хвостъ, т. е. вращается въ атмосфѣрѣ неочищенаго благодатію ума и не освобожденаго отъ дебелости плотскихъ тумановъ сердца. Преп. Исаакъ Сирий, пошедшій путемъ вѣры и благодатныхъ откровеній, очень вы-

*) Трудно опредѣлить, что, собственно, Бердяевъ пытается подъ «теологическимъ міровоззрѣніемъ», о которомъ синъ говоритъ, что оно «совпадаетъ съ натуралистическимъ эволюціонизмомъ» (стр. 37) въ «отрицаніи творчества». Напр. православный никейскій символъ вѣры, являющійся экстрактомъ теологического міровоззрѣнія, — въ чемъ синъ «совпадаетъ съ натуралистическимъ міровоззрѣніемъ»?

разительно говорить объ этомъ состояніі «внѣщихъ философівъ» *), дѣля тѣмъ самыи философію на «внѣшнюю» (по отношенію къ Церкви Христовой, конечно, по смыслу: I Кор. 5, 13) и на другую «внутреннюю» философію, воспринятую имъ самимъ, какъ служеніе Духу.

Но, въ сущности, всегда правильнѣе говорить не о томъ, что «философія приходитъ» или «теологія терпитъ» какое-либо построеніе, но что человѣкъ приходитъ, человѣкъ терпитъ, ибо фактически, въ земномъ порядкѣ обѣихъ дисциплинъ, одинаково могутъ быть и благодатно-познающіе истину вѣчнаго Откровенія и мудрствующіе въ границахъ плотскаго (иногда очень тонкаго) ума.

Самыми блестящими страницами книги слѣдуетъ признать первыя главы отдѣла «конкретные вопросы этики». Думается, что удача Бердяева въ этомъ отношеніи будетъ отъ него въ дальнѣйшемъ требовать творчества въ направленіи эсхатологическо-практической этики (или «этики практическаго творчества»). Книга его, въ общемъ, мало доступна среднему читателю мыслительныхъ книгъ, а вопросы творческой этики — вопросы именно читателя, а не академіи. Этическая философія должна перерости академичность своей мудрости. Въ этомъ было бы наиболѣе реальное ея культурное завоеваніе и оправданіе. (Конечно это также путь не мірской, не «философской» теологии).

Разочаровываетъ эсхатологической отдѣль. Самое введеніе его въ этику — мудрое творчество автора, но трактовка вопроса реально не сдвигаетъ его со своего эсхатологического мѣста. «Оправдать» адъ Бердяеву совершенно не удалось... даже въ отрицаніяхъ его. И, да простить намъ авторъ, здѣсь съ удивительной ясностью раскрылось слово Божіе о «посрамленіи мудрости мудрецовъ» и отверженіи «разума разумныхъ». Разумъ, даже оплодотворенный Логосомъ, даже профетическо-христіанскій уперся въ тупикъ и бьется, какъ раненая въ сердце птица. Вѣрнѣе, какъ Икаръ, упадаетъ разумъ, растопивъ свои крылья у огня Премудрости Божіей, черезъ положенную черту которой ему не дано переступать. И — не скроемъ — радостно созерцать, какъ бьется мудрость мудреца въ тенетахъ дѣтской простоты Откровенія, не въ силахъ летѣть выше... туда, куда уже влечетъ Самъ Духъ тѣхъ, кто распялъ въ себѣ не только ветхую этику,

*) «Умъ имѣеть созерцаніе для созерцанія себя самаго. Въ немъ то виѣшнѣе философы и вознеслись своимъ умомъ и пред-столеніи твари».

но и всю парадоксальность этики новой. «Основной признакъ философії духа тотъ, что въ ней нѣть об'екта познанія»... (стр. 9), говорить авторъ, соединяя этимъ философію и жизнь. Остается вопросъ о способахъ осуществленія этого соединенія, какъ творческаго акта дѣйствительнаго познанія. Подлинная трудность осуществленія этой связи ощущается въ объективированіи Живого Бога въ самой книгѣ о назначеніи человѣка. Это объективированіе не можетъ оставаться во всякой таѣ называемой «философіи духа», которая будетъ одновременно упираться и на острѣ эсхатологичности и въ тупикъ парадоксальнаго *ratio*.

Подлинная философія духа — и въ этомъ ея основное отличіе отъ недуховной философіи — должна содержать въ себѣ *молитву*, какъ атмосферу своего познанія. Большая ошибка считать Духъ въ ражаемъ отвлеченно. Нельзя духовно говорить «о Духѣ», можно лишь говорить «Духомъ». Духъ не поддается объективизаціи, и въ этомъ подлинное постиженіе философское — дойти до этого сознанія. Но это сознаніе должно быть и перейдено. Нѣть иного способа осуществленія гносеологического познанія Духа, какъ лишь че р е зъ м о л и т в у . Молитва, какъ всякое подлинное дѣло жизни, овитое духомъ молитвы, носить въ себѣ и н о й м і ръ — тотъ міръ, котораго не знаетъ «культурная философія» или о которомъ она только знаетъ. Подлинное томленіе разума именно въ томъ, что онъ, доходя до познанія своей недостаточности и, приемля знаніе «о Богѣ», остается незнающимъ Бога, не преображеннымъ въ Духѣ, хотя и принявшимъ (отвлеченно) «приматъ Духа».

Философія, преступившая этотъ предѣль, становится «молитвой разума», теряетъ методъ холодной объективизаціи Господа (присущей, несомнѣнно, нѣмецкой мистикѣ, какъ отчасти и Н. А. Бердяеву), соединяется съ сердцемъ-духомъ, выходитъ на сыновній, крестный путь «отверженій», дѣлается менѣе «широко-терпима» къ возстаніямъ противъ воли Отца — не по нелюбви къ возставшимъ, но по любви къ Истинѣ Кроткаго Божьяго Бессащитнаго здѣсь отъ нападеній людскихъ Духа. «Философія духа» можетъ быть только такой.

Ибо самый серізный вопросъ этой философіи — вопросъ: *какого духа?* — благодатнаго, соединившагося со Святымъ Духомъ или — пустого отъ Благодати, оккультнаго холоднаго духа, — тоже духа, таѣ же могущаго быть освобожденнымъ отъ матеріи, но оставленнымъ, оставшимся безъ соединенія съ Живымъ Богомъ.

Бердяевская философія не болѣеть этимъ — истинно творческимъ для всякаго духовнаго познанія вопросомъ. Духъ человѣка, не оплодотворенный Святымъ Духомъ, представляетъ

собой большую познавательную опасность, чѣмъ плоть. Весь облазнь оккультныхъ теософскихъ и антропософскихъ системъ состоить въ этомъ. Слѣды этого же видны и въ творчествѣ Бердяева. Понимая, конечно, всю ложь оккультной антропософіи и теософіи, Бердяевъ еще недостаточно отдалъ свое творчество Живому Богу-Отцу, недостаточно усыновилъ его Единому Учителю Иисусу Христу. И потому холодный огонекъ «автономнаго» человѣческаго духа еще пробѣгаѣтъ по страницамъ его творчества — творчества, идеологически нашедшаго вѣрный путь, но не имѣющаго еще вѣры слѣдоватъ имъ до конца.

Подъ «творчествомъ молитвы» мы не разумѣемъ одной элекціи... Паскаль, столь же сколь и Францискъ Ассизскій, былъ на Западѣ творцомъ «молитвеннаго творчества». (Изъ западныхъ современниковъ — Эрнестъ Элло, Леонъ Блуа... Беремъ имена для бѣглого примѣра). Религіозная мысль Востока, преимущественно, этого типа.

Молитва православія — мученическаго евангельскаго православія — можетъ идти, конечно, обоими путями въ мірѣ: путемъ молчанія и путемъ творчества. Н. А. Бердяевъ будетъ принадлежать второму пути Церковной культуры, если онъ не отгородится мнимой свободой мнимаго творчества отъ всячески страждущаго въ мірѣ Тѣла Христовой Церкви, воинствующей съ духомъ міра и торжествующей познаніемъ Бога.

Ученіе книги «о назначеніи человѣка» о томъ, что человѣческая свобода исходить только «наполовину» отъ Бога, а другой половиной исходить изъ меонического «ничто» (изъ которого сотворенъ человѣкъ), не есть ли попытка отгородиться своимъ творчествомъ — своей свободой — отъ Творца, лишь въ Кое мъ Едино мъ обрѣтаетъ, истинно, человѣкъ свою свободу? Развѣ «образъ и подобіе» человѣка восходятъ одновременно къ Творцу и къ «меоническому ничто»? Не есть ли это ученіе о двухъ образахъ и подобіяхъ въ человѣкѣ, одновременно даровавшихъ человѣку свободу? Если подлинно одинъ образъ и одно подобіе въ человѣкѣ, то не можетъ быть двойственности источника свободы. Не слѣдуетъ ли, наоборотъ, утверждать то меоническое ничто, къ которому тянется иногда человѣкъ, отходящій отъ Бога, какъ источникъ н е - с в о б о д ы ? Драгоцѣннѣйшее и неповторимѣйшее слово «свобода» — можетъ ли уйти для человѣка изъ Объятій Отчихъ?.. Намъ кажется, что ища второй «рукавъ» своей свободы, вѣ лона Отчаго, Бердяевъ теряетъ ощущеніе Богосыновства, — того, что онъ самъ такъ трепетно ищетъ въ человѣкѣ. Немыслимо уйти человѣку изъ лона Отчаго, не найдя здѣсь полноту своей — именно не отвлеченней, именно не діалектической, но — сыновней свободы.

Сыновне погубить въ лонѣ Творца всѣ признаки своей автономно-меонической свободы, чтобы обрѣсти ее во вселенной творенія, здѣсь вся евангельская истина объ Отцѣ Небесномъ, о любви къ Нему неисповѣдимой и о нахожденіи своей жизни черезъ погубленіе ея въ Немъ. *Полу-отдача* себя Богу, полу-*оставленіе* себя въ пустотѣ ничто, — уничтожающая человѣка философія, которую разрушилъ въ мірѣ Сынъ Божій. Это философія любви къ Богу только отъ половины разума своего, отъ половины крѣпости и отъ половины сердца.

Господь-Творецъ погубилъ всю неописуемость Божества Своего и Творчества на Крестѣ смертномъ передъ глазами человѣческими, а человѣкъ не можетъ погубить (безъ всякихъ остатковъ!) свободу своего меонического ничтожества передъ Богомъ?!. Что могло быть позволено нѣмецкому мистику, вышедшему изъ протестантскаго апофатизма, то горько въ устахъ православно-апостольской философіи духа.

Невѣрными и недостойными благодатнаго духа кажутся въ книгѣ мысли Бердяева о «біблейскомъ пониманіи Бога». Вотъ что говорить онъ — съ несомнѣннымъ чувствомъ справедливости въ своихъ намѣреніяхъ, но вполнѣ не по существу: «Можно ли сказать, что Богу не присуща никакая душевная жизнь, никакія аффективныя и эмоціональныя состоянія? Статическое пониманіе Бога, какъ чистаго акта, не имѣющаго въ себѣ потенцій, самодовольства, ни въ чёмъ не нуждающагося есть философско-аристотелевское, а не біблейское пониманіе Бога. Богъ Бібліи, Богъ Откровенія совсѣмъ не есть чистый актъ, въ немъ раскрывается аффективная и эмоціональная жизнь, драматизмъ всякой жизни, внутреннее движение, но раскрывается экзотерически. И поразительна ограниченность человѣческой точки зрѣнія на Бога (не всякой ли отвлеченной? — добавимъ. . I.) Богу боятся приписать внутренній трагизмъ, свойственный всякой жизни, тоску по своему другому, по рожденію человѣка, но нисколько не боятся приписать гнѣвъ, ревность, месть и пр. аффективныя состоянія, которыхъ считаются предосудительными для человѣка. Существуетъ глубокая пропасть между пониманіемъ человѣческаго совершенства и Божіяго совершенства. Самодовольство, самодостаточность, каменная бездвижность, гордость, требование безпрерывнаго себѣ подчиненія — все свойства, которыхъ христіанская вѣра считаетъ порочными, но Богу ихъ спокойно приписывается» (Подчеркнуто нами. I. I.) (стр.32)... Цитируя эти мысли Н. А. Бердяева, мы изумлены ихъ легкомысленностью, столь несвойственной автору. Когда и гдѣ, и какая «христіанская вѣра» могла говорить подобныя вещи? Мириться съ грѣховностью

Божества, съ человѣческой эмоциональностью Его — это дѣло сумеречного политеизма, который, конечно, можетъ своеобразно возродиться въ томъ или иномъ псевдо-вѣрующемъ христіанинѣ, но за который немыслимо дѣлать отвѣтственной «христіанскую вѣру». Церковь понимаетъ эффекты Божихъ дѣйствій въ мірѣ (о коихъ повѣстуетъ Библія) отнюдь не эмоционально, н е сообразно ч е л о в є к у , но сублимационно. Дѣйствіе сублимациіи производить благодатный «страхъ Божій» — высо-чайшее благоговѣніе — предъ Творцомъ, пронизывающее всѣ человѣческія (необходимыя для человѣка) понятія о Немъ. Языкъ аффектныхъ понятій — младенческій языкъ земли, который преодолѣвается лишь «страхомъ» («ужасомъ», по Бердяеву) сублимирующимъ содѣржаніе каждого человѣческаго понятія, обращенанаго къ Богу.

Въ Церкви не можетъ даже и возникнуть вопроса о пониманіи Бога, «какъ чистаго акта» или какъ «статики». Если своего земного отца нельзя разсматривать, какъ «чистый актъ» или какъ «статику» (это было бы выраженіемъ, можетъ быть философской любви, но не человѣческой), такъ тѣмъ болѣе о Небесномъ Отцѣ Живомъ нельзя говорить въ категоріяхъ мертваго объективизма.

Безконечны духовныя постиженія близости Господа, но всѣ они — виѣ категорій, виѣ «философіи» даже. Конечно, и тѣ, которые закрѣплялись въ богословскихъ апофатическихъ и катататическихъ выраженіяхъ. Символъ св. Григорія Чудотворца — лучшій отвѣтъ Н. А. Бердяеву, какъ «христіанская вѣра» понимаетъ Живого Бога, Котораго гораздо больше любить, чѣмъ понимаетъ, гораздо больше исповѣдуется, чѣмъ опредѣляетъ. И у подвижниковъ вѣры церковной, какъ и у подвижниковъ церковной мысли выражено Богопознаніе, какъ молчаніе чувствъ и дѣйствіе Духа.

Не во всей существенности Бердяевъ воспринимаетъ самъ и смыслъ священства Церкви. Священство-апостольство не только символической знакъ, но и сила реальная, независимо отъ того, пользуется или не пользуется этой силой кто-либо (или даже самъ священникъ). Священство — посредничество любви, посредничество тайнъ, талантъ особой в ла с ти , вручаемой грѣшному человѣку. Онъ есть талантъ подлиннаго и высокаго творчества, по вѣрѣ Церкви, и именно Н. А. Бердяеву, въ связи съ его системой эсхатологической этики, легче всего было бы воспринять священство, не какъ символику, даже «реальную», но какъ реальность. Однако, онъ видѣтъ два міра: міръ символики и міръ реальности, и священство относить къ первому міру, противополагая ему святость, какъ чиновничеству государства —

государственный героизмъ. Но в ласть не символъ, а реальность. Реальность власти можетъ обезвѣтиться до символизма (можетъ быть этимъ процесомъ соблазняется Бердяевъ), но тогда это будетъ возстаніе противъ реальности. Какъ Причастіе можетъ быть принято безъ вѣры, но оно отъ этого не обратится снова въ хлѣбъ, но останется Тѣломъ, и вкушающій безъ вѣры вкусить судь. «Святого» и «священника» нельзя смѣшивать, но уже никогда нельзя противополагать. Нельзя противополагать «небо» и «день», но сочетаться эти понятія могутъ. Здѣсь нѣть элементовъ противоположенія. Священство, при грѣховности священника, но при вѣрѣ его въ даръ свой, или по вѣрѣ другого, можетъ быть большей реальностью святости, большимъ освященіемъ земли, чѣмъ неукорененная въ порядкѣ міра, т. е. не имѣющая дара освященія земли святость. До Суда, до «видѣнія», въ земной лишь атмосферѣ вѣры, въ коей мы все живемъ, невозможно проводить окончательной границы между символической и реальной святостью. Священство же, имѣя въ себѣ реальную символику, конечно въ сознаніи православной вѣры является болѣе твердой и гносеологически ясной реальностью, чѣмъ святость.

Духъ нѣкотораго неразличенія явствененъ и въ полемикѣ Бердяева противъ «страха» вообще, какъ этическаго материала. Здѣсь авторъ является глазамъ читателя какъ бы захваченнымъ фантасмагорической стихіей, которую онъ самъ, столь творчески обличилъ въ своей же книгѣ. Категорія страха цѣликомъ дѣлается примѣнима къ нему же самому, ибо онъ высказываетъ страхъ предъ страхомъ (...такой же, какъ и передъ «личнымъ спасеніемъ»).

Въ томъ и тайна духовной этики, что не всякий страхъ противорѣчитъ любви. Благовѣніе любви — страхъ, но ангельской, Божій. И потому онъ — «начало Премудрости» — по слову Премудраго. Не плотской, бѣсовской, безблагодатный, но сыновній, духовный, который есть творческая атмосфера Благодати, по свидѣтельству всѣхъ тѣхъ, кои имѣли совершенную любовь. «Въ какомъ страхѣ и трепетѣ пребываютъ христіане?» спрашиваетъ преп. Макарій Египетскій, и отвѣчаетъ: «Чтобы не поползнутъ въ чѣмъ-нибудь, но пребывать въ согласіи съ Благодатью» (Бесѣда 27).

Тотъ, который хотѣлъ быть отлученъ отъ Христа за братьевъ, котораго никакіе ангелы не могли отлучить отъ любви Христовой, онъ до конца дней страшился самого себя, сознавалъ, что течетъ измѣнчиво-творческимъ поприщемъ жизни и силу безстрашія полагалъ лишь въ живущемъ въ немъ Христѣ.

Противоположеніе «рабъяго страха» — «мистическому ужа-

су» нѣсколькоъ искусственно. Оно цѣнно можетъ быть для дидактическихъ разсужденій. Но лучше не мѣнять духовной терминологіи, сложившейся тысячелѣтіями, въ словѣ Божьемъ укорененной, и все равно понятной лишь тому, кто самъ идетъ къ духу.

Отрывъ отъ своего же эсхатологического воспріятія реальности у Н. А. Бердяева и въ пониманіи «закона», какъ нормы. Бердяевъ титанически борется съ закономъ, какъ нормой. Но эта борьба аналогична борьбѣ съ Богомъ тѣхъ атеистовъ, которые не съ Живымъ Богомъ борятся (ибо они Его не знаютъ), но со своей фикціей о Богѣ И. Н. А. Бердяевъ борется со своей фикціей о Законѣ, съ своимъ закономъ о законѣ. Но «законъ» — понятіе гораздо болѣе духовное и эсхатологическое, чѣмъ то кажется чистому или практическому разуму. Законъ — Тайна Бытія, а совсѣмъ не «норма». Норма, это отраженіе — всегда слабое — закона. Законничество есть неповиновеніе закону, худшее, чѣмъ беззаконіе. Законничество, это лишеніе Закона Духа. И въ это законничество, только «съ другой стороны», впадаетъ всякий борящійся съ законничествомъ черезъ умаленіе духа и тайны Закона.

Законъ евангельского духа, законъ небесной жизни, конечно, цѣликомъ вложенъ былъ въ Ветхій Завѣтъ, только не раскрыть, икономически. Не нарушить законъ пришель Господь... И намъ нельзя нарушать его, отожествляя съ нормой. Царство Божіе — Небесный Іерусалимъ — есть новое раскрытие того же Единаго Творческаго Закона, который не имѣть иной нормы, кромѣ: «будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ Небесный совершененъ есть». Законъ — безконечная святость Бытія въ Богѣ, отъ которого ни юта не можетъ отпасть.

Этотъ Божественный Законъ, трудно постигаемый мудростью, но лишь довѣріемъ любви къ Законодателю, соблазнительный для іудеевъ-законниковъ и являющійся безуміемъ для эллиновъ-мудрецовъ, — этотъ Законъ открылъ міру — какъ откровеніе Истины — тайну двухъ путей человѣческой свободы: широкаго и узкаго. Чрезъ все Евангеліе проходитъ эта недомыслимая тайна, постижимая лишь черезъ всесожигающую любовь къ Богу. Это Божье пророчество объ Истинѣ Жизни и Смерти, о пшеницѣ и плевелахъ — есть такой же Крестъ, какъ все Евангеліе, и, помимо возвѣщенія реальности, служить мѣрою вѣры-довѣрія человѣка къ Богу и погубленія своего ветхаго добра, — того самаго недоброго добра, той самой мало-справедливой справедливости, на которыхъ праведно возсталъ Н. А. Бердяевъ, не дошедшій только до конца своей эсхатологической этики, обернувшійся назадъ, — взглянуть на свое горящее

старое философское отечество, и... остановившись, въ созерцаніи оставленнаго.

Ветхій разумъ («кичаши», какъ мудро говорили свв. отцы) не пріемлетъ тайны, одной изъ самыхъ великихъ: тайны сыновняго свободнаго послушанія «угонзанія въ Сигоръ» (см. Великій Канонъ св. Андрея Критскаго), изъ горящихъ городовъ. Онъ не имѣеть силъ (евангельской любви!) возненавидѣть «отца и мать»—свои ветхо-этніческія категоріи: разстаться съ философіей своей «доброты», съ культурой своей «справедливости».

Признать ничтожество своихъ этическихъ оцѣнокъ или хотя бы понять ихъ относительность для надмірнаго Бытія, современному законническо-культурному сознанію человѣка столь же трудно, сколь древнему законническому сознанію іудеевъ было; принять своимъ Богомъ — Страдающаго на Крестѣ Человѣка, лишеннаго общественно-принятой этической нормы. То былъ соблазнъ, и это есть соблазнъ ложной культуры, — не сыновней, не знаящей Отца.

«Соблазнъ адомъ» есть соблазнъ ветхой этики, той «доброй» этики, которую творчески образумилъ Н. А. Бердяевъ, но изъ которой онъ самъ до конца не вышелъ *). Какъ на рубежѣ ветхой и новой эры человѣчества — двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ — человѣкъ — законникъ хотѣлъ ограничить Бога нормой вы соты и отдаленности отъ земли, такъ и теперь человѣкъ, соблазненный закономъ ложной культуры, хочетъ ограничить Бога нормой этики своего мейонически-нравственного масштаба.

Невозможно принять того, что адъ есть «проблема». Это данность, если и испытуемая, то только какъ данность. Данность эта аналогична данности бессѣменного зачатія.

Адъ есть дѣйствительность, дѣйствительность антропо-демонологическая — безусловно восходящая по ту сторону антропологической этики... Реальность «дѣтей діавола» (Іоан. 8, 44), творящихъ похроти «отца своего» и «ничего» (!) (Іоан. 14, 30) не имѣющихъ во Христѣ, изображена въ Евангеліи образомъ плевеловъ, всѣваемыхъ врагомъ въ пшеницу, невидимыхъ въ періодъ роста всходовъ (исторія культуры), и только послѣ какого то времени замѣчаемыхъ... Все это бѣзмѣрно углубляеть (и упрощаетъ!) вопросъ, дѣляя его во всякомъ случаѣ непосильнымъ для той методологіи, которой придерживается философія Бердяева, въ этомъ пунктѣ особенно теряющая соль своей эсхатологичности.

*) Несмотря на прекрасныя свои слова: «Суда нѣть Богомъ быть не можетъ, ибо Онъ есть источникъ всѣхъ пінностей, съ точки зрѣнія которыхъ происходитъ судъ». (стр. 48) Вътъ адѣсь — зарожденіе той сыновнѣй этики, о которой говорили мы.

Христіанинъ - філософъ призывающій общество къ послѣдней правдивости, долженъ самъ выдержать испытаніе эсхатологического мужества и правдивости, своей любви къ Богу, какъ своего безграничнаго благоговѣйнаго довѣрія къ данному Слову, Его всецѣло потусторонней справедливости, столь же возвышающейся надъ нашей этической атмосферой, сколь небо надъ нашими крыщами.

Иначе, безъ «погубленія души своей», своего мятущагося разума въ небѣ Евангелія (радостномъ, свѣтломъ конечно погубленіи сыновнемъ!) трудно почти невозможно выходить на проповѣдь въ мірѣ подлинно новыхъ, подлинно правдивыхъ словъ христіанской этики.

Христіанство обезсолилось совсѣмъ не только потому, что много лицемѣровъ числится въ немъ, но главнымъ образомъ потому, что обличающіе лицемѣріе сами не до конца доводятъ ни свое бѣгство изъ ветхаго, уничтожаемаго Богомъ міра чувствъ и помышленій, ни свою огненную любовь къ Живому Отцу, ту любовь, которую свѣль на землю Сынъ Человѣческій, и — какъ томилъся, пока она возгорится (Лук. 12, 49). Священники, учителя, філософы христіанства, судь надъ которыми во много разъ острѣе — не до конца доводятъ свою возможную въ мірѣ преданность Богу: распинаютъ мірѣ себѣ, но не распинаютъ себя міру.

Н. А. Бердяевъ несомнѣнно оказываетъ услугу філософіи, что въ ущербъ своей чистотѣ устремленія къ духу, гносеологически почти не отрывается отъ не-христіанской філософской культуры, въ которой благовѣстуетъ христіанскій эсхатологизмъ этики. Эта его заслуга, это культурное дерзновеніе, конечно хотѣлось бы видѣть въ всѣхъ пробѣловъ, всѣхъ несовершеній его «методологіи духа».

Невозможно не испытать этическаго удовлетворенія отъ філософскаго умерщвленія не-эсхатологической этики Канта, къ сожалѣнію умерщвленной не до конца.

Безотносительное «творчество» уже оправдываетъ книгу тѣмъ, что она написана... Творчество же Духа Истины ее оправдываетъ тѣмъ, что она предполагаетъ свое развитіе (и — если надо — свое уничтоженіе).

Самое цѣнное въ книгѣ Бердяева — этическая печаль о несовершенствѣ добра и добрыхъ. Это ощущеніе безмѣрныхъ совершенствъ Отца Небеснаго и подчиненіе Его заповѣди о пріятіи этихъ совершенствъ, какъ «нормы» этическаго закона.

Не христіанскіе філософы «ищутъ». Христіанскіе — «доискиваются». Філософія Бердяева есть эта цѣнная христіанская доискивающа я ся філософія... Могущая доискаться до самоотрицанія, во имя высоты своихъ исканій.

«Человѣкъ есть существо недовольное самимъ собою, способное себя переростать» стр. 51), говорить Бердяевъ.

Если до этого послѣдняго, дѣйствительно, можетъ доискаться свобода ветхаго человѣка, то это — признакъ ея вѣры въ правдивость словъ: «собою же не похвалюсь, развѣ только немощами моими»... словъ первого философа свободнаго духа — болѣе святаго, чѣмъ творца.

Иеромонахъ Иоаннъ
(Шаховской)

Сергіево Подворье.

О ГОРДОСТИ СМИРЕННЫХЪ

(Отвѣтъ іеромонаху Іоанну).

Съ тяжелымъ чувствомъ прочелъ я статью іеромонаха Іоанна. Не потому было у меня это чувство, что статья направлена пристыдить моей книги. Ничего личного обидного для меня въ ней нѣтъ. Но статья вызываетъ острое чувство общаго характера. Читая статью, я думалъ о томъ, что думалъ уже много разъ въ жизни, но думалъ острѣе: о гордости смиренныхъ, объ ужасной гордости, возникающей на почвѣ православно-аскетической, на почвѣ монашества, ушедшаго изъ міра. Это есть совсѣмъ не личная гордость, а гордость родовая, классовая, гордость привилѣя школой, подобной сословной гордости аристократіи. Я совсѣмъ не собираюсь сближать іеромонаха Іоанна въ личной гордости. Я не имѣю никакихъ основаній такъ о немъ думать и считаю неумѣстными такого рода обличенія. Но я почувствовалъ въ его статьѣ свѣрхличное, родовое, классовое, монашеско-аскетическое горделивое презрѣніе къ міру, къ человѣку, къ культурѣ, къ философіи, къ бореніямъ человѣческаго духа, къ страданіямъ и мучительнымъ искушаніямъ міра. Онъ чувствуетъ себя какъ Герѣ Аескѣ, въ крѣпости защищенной отъ всѣхъ волненій и движений міра. Почва міра кслѣблется, онъ же остается на твердой почвѣ. Такого рода защищенность и укрѣпленность, такого рода искуственная изоляція себя подъ стекляннымъ колпакомъ слишкомъ часто означаетъ холодное равнодушіе къ процессамъ, происходящимъ въ мірѣ, къ мученіямъ міра. Духовь га свободы отъ стихій міра должна вести не къ равнодушію и презрѣнію къ міру, а къ работѣ надъ одухотвореніемъ міра.. «Міръ» есть не только грѣховныя страсти, «міръ» есть не только то, что заповѣдано намъ не любить, «міръ» есть также Божье твореніе и Божья тварь, живыя существа, страдающія и радующіяся, сближенныя въ плоть и кровь. Можно и должно отрѣшатся отъ власти грѣховныхъ страстей міра надъ человѣческой душой, но нельзя и не должно отрѣшатся отъ живыхъ существъ міра, отъ судьбы міра. Духовная любовь, которой хотѣли замѣнить

горячую человѣческую любовь, нерѣдко оказывалось «стеклянной любовью» (выраженіе В. В. Розанова). Православію чужда баптистская идея спасенности избраннаго круга вѣрующихъ, но та же идея въ иной, менѣе грубой формѣ можетъ явиться въ аскетическомъ монашествѣ, которое причислить себя къ кругу избранныхъ, возвышающихся надъ міромъ и надъ всѣмъ въ мірѣ происходящимъ. И напрасно думаютъ, что гордость преодолѣвается и достигается смиреніе, если ежесекундно повторять о своей грѣховности и недостоинствѣ. Это легко можетъ превратиться въ условную риторическую форму, за которой скрывается религіозное самопревознщеніе и гордливое презрѣніе къ другимъ, вызванное сознаніемъ принадлежности къ единственной истинной школѣ и единственному истинному пути жизни. Евангельское обличеніе фарисеевъ можетъ быть отнесенено къ фарисейству монашескому, аскетическому. Душевная жизнь человѣка настолько запутана, сложна и хитра, въ ней такъ перемѣшано сознательное и бѣзсознательное, что человѣкъ совершенно искренно можетъ принять свою сверхличную гордость за смиреніе, если онъ дѣлаетъ внѣшніе знаки смиренія. Необходимо всегда помнить, что кроме истиннаго смиренія, которое очень трудно, есть еще лже-смиреніе, которое легко, о чёмъ я и пишу въ своей книгѣ. Необходимо также отличать смиреніе, какъ внутренній и свободный духовный актъ, отъ внѣшняго послушанія. Послушаніе очень сильно у іезуитовъ и даже у коммунистовъ, но смиренія нѣтъ. Именно въ наше время нужно особенно настаивать на томъ, что христіанство и православіе не тѣждественно съ монашеско-аскетическимъ направлениемъ, идущимъ изъ сирійской пустыни, отъ Аеона, отъ «Добротолюбія» и Єсфана Затворника. Всякій знающій исторію христіанства знаетъ, что это лишь одно изъ теченій въ христіанствѣ и въ православіи и не самое древнєе. Это традиція не евангельская, не апостольская, не первохристіанская, болѣе поздняя. Теченіе это нерѣдко приводило къ тому, что «Добротолюбіе» заслоняло собсій Евангеліе, что Св. Исаакъ Сиріанинъ или Св. Іоаннъ Лѣствичникъ признавались болѣе авторитетными, чѣмъ апостольская посланія. Это есть только одна изъ школъ внутри восточнаго христіанства, а не христіанство въ его полнотѣ. Какъ и всякая замкнутая школа, она легко можетъ заболѣвать гордливымъ презрѣніемъ ко всему остальному міру и къ міру христіанскому, по инымъ путямъ идущему. Вопросъ этотъ очень важенъ сейчасъ потому, что повсюду въ мірѣ, не только въ православіи, но и въ католичествѣ, монашество переживаетъ страшный, почти смертельный кризисъ. И это можетъ произвести впечатлѣніе конца и гибели христіанства. Вотъ тѣснѣ связи старого типа монашества съ судьбой христіанства вовсе допускать нельзя. Думаю, что возможна новая форма монашества,

монашества въ міру, монашества любящаго не только Бога, но и человѣка, снисходящаго къ мукамъ міра. Самъ іеромонахъ Іоаннъ производить впечатлѣніе уже не цѣльного монаха старого типа. Въ немъ нѣть здороваго варварства. Его душа культурно усложнена и это сказывается прежде всего въ его манерѣ писать, въ отсутствіи простоты, въ вычурности и изломѣ. Онъ хочетъ дѣлать видъ, что его нисколько не беспокоитъ все происходящее въ мірѣ и съ міромъ, что почва подъ нимъ твердая, незыблемая и огражденная. Но недостатокъ простоты, вычурность и изломъ въ формѣ выраженій мыслей и чувствъ свидѣтельствуютъ уже о нѣкоторой раненности процессами міра, о преждевременной усталости отъ борьбы, вызванной міромъ. Проблема смиренія гораздо сложнѣе, чѣмъ обычно думаютъ. Безспорно существуетъ феноменъ гордости смиреніемъ. Въ аскетической литературѣ обѣ этомъ говорится. Гордость смиреніемъ есть специфически русскій и православный соблазнъ. У католиковъ этой гордости смиреніемъ нѣть, у нихъ другое, у нихъ гордость связана съ церковнымъ имперіализмомъ. Гордость смиреніемъ была у Достоевскаго. Обыкновенный европейскій ученый, настроенный скептически, но ищущій научную истину, въ извѣстномъ смыслѣ болѣе смирененъ, чѣмъ иной монахъ-аскетъ, презирающій міръ и людей, какъ грѣхъ, и впадающій въ гордость смиреніемъ. Всякій человѣкъ, который почитаетъ себя и свой выдѣленный кругъ носителемъ полноты истины, уже поэтому легко впадаетъ въ горделивое презрѣніе къ міру и къ людямъ. И эта гордость нисколько не ослабляется отъ того, что онъ будетъ лично себя считать грѣшнымъ и недостойнымъ.

У іеромонаха Іоанна происходить со мной недоразумѣніе, какъ впрочемъ и у многихъ. Онъ повидимому принимаетъ меня за богослова или «духовнаго» писателя, который все еще не можетъ отдѣлаться отъ философіи и вносить ее въ слишкомъ большомъ количествѣ въ свое богословствованіе, остается на поль пути. Это невѣрный подходъ къ книгѣ. Моя книга свѣтская, философская, культурная, морально-реформаторская. Я на этомъ мѣстѣ стою и сходить съ него не предполагаю. Въ этомъ мое призваніе. Весь смыслъ книги въ томъ, что съ этого мѣста она говорить о духовныхъ вопросахъ, мучающихъ міръ. Совершенно ясно, что іеромонахъ Іоаннъ требуетъ отъ меня отреченія отъ философіи. Тогда только я буду мыслить правовѣрно, въ согласіи съ святоотеческими преданіями. Но я отрекаться не собираюсь. Я хочу быть христіаниномъ, оставаясь философомъ, и философомъ, оставаясь христіаниномъ. Такова моя тема. Въ этомъ вопросѣ обнаруживается у іеромонаха Іоанна характерная русская черта, свойственная самому противоположнымъ русскимъ направлениямъ, религіознымъ и антирелигіознымъ, православно-

аскетическимъ и нигилистическо-революціоннымъ — недовѣріе и вражда къ мысли, презрѣніе къ разуму и къ діалектику. Въ моей молодости мои товарищи соціаль-демократы тоже требовали отъ меня отреченія отъ философіи, отъ свободы мысли и считали это условіемъ ортодоксальнаго исповѣданія марксизма. Русскіе склонны называть рационализмомъ всякое мышленіе, всякое познаніе, всякую діалектику, что, конечно, по существу ошибочно. На этой почвѣ возникаетъ своеобразный русскій обскурантизмъ. Это совсѣмъ не свойственно западнымъ людямъ, они совсѣмъ не склонны считать, что мысль отъ діавола, все равно будь они католиками или протестантами, они склонны считать интеллекѣтъ самой благородной составной частью человѣка. Это не свойственно также греческому православію, патристикѣ, которая даже слишкомъ была пропитана греческимъ интеллектуализмомъ и греческой философіей. Нигилистическое отношеніе къ философской мысли и культурѣ очень связана съ русскимъ традиціоннымъ типомъ православія. Но намъ заповѣдано любить Бога и всѣмъ разумѣніемъ своимъ. Мысль самого іеромонаха Іоанна очень неотчетливая и эмоціональная и онъ, повидимому, дорожитъ этимъ ея свойствомъ. Онъ соблазняется словомъ «парадоксальность». Онъ склоненъ видѣть въ «парадоксальности» рационализмъ. Какъ бы возражая мнѣ, онъ противополагаетъ «парадоксальности» истинную духовносность. Это явное недоразумѣніе. Острота «парадоксальности» обращена не «по ту сторону», а «по сю сторону», она не допускаетъ перенесенія «посюсторонняго» въ «потустороннее». «По ту сторону» нѣть уже «парадоксальности», остріемъ своимъ направленной «по сю сторону». «Парадоксальность» и есть антирационализмъ. Я сознательно утверждаю философію (и теософію), не какъ служанку богословія, не какъ утилитарное и техническое орудіе для цѣлей поставленныхъ религіей, а какъ обнаружение творческой познавательной активности человѣка, именно какъ человѣческую философію, какъ человѣческую любовь къ мудрости, какъ творческій даръ человѣка перерастеть себя и въ познавательномъ опыта пріобщиться къ духовному миру. Для іеромонаха Іоанна христіанство какъ будто бы не есть религія бого-человѣческая, религія Бого-человѣка и потому для него человѣческая сторона христіанства должна представляться соблазномъ. Но этой неотрывной человѣческой половинѣ христіанства я ни въ коемъ случаѣ уступить не могу. Человѣкъ призванъ не къ тому, чтобы уничтожиться, перестать существовать и предоставить Богу занять пустое мѣсто. Это — моноизитская ересь. Человѣкъ призванъ къ творческому взаимодѣйствію съ Богомъ. Иначе было бы непонятно, зачѣмъ Богъ сотворилъ существо, которое должно быть уничтожено, совершен-но опустощено и лишь черезъ это обожено. Непонятно, какъ Богъ

можеть не любить человѣческаго. Именно въ христіанствѣ открывается не только движение отъ Бога къ человѣку, но и движение отъ человѣка къ Богу, открывается величайшій фактъ міровой религіозной жизни—человѣчность Бога и богоподобность человѣка, божественное въ человѣкѣ. Сыновство, которое іеромонахъ Іоаннъ справедливо считаетъ высшимъ достиженіемъ, предполагаетъ человѣчность Бога и человѣчность христіанства. Жаль только, что тѣ, которые считаютъ себя достигшими сыновства, такъ мало показываютъ другимъ свои достиженія. Тутъ мы подходимъ къ самому важному вопросу моей христіанской этики.

Человѣчно ли христіанство? Вопросъ основной, самый важный. Слишкомъ многіе въ исторіи христіанства, забывшіе объ Евангѣліи, утверждали обратное, утверждали нечеловѣчность и даже безчеловѣчность христіанства. И пусть не говорять мнѣ, что мій вопросъ гуманитический, вслѣдствіе опыта гуманизма. Это есть спосѣбъ запугиванія вмѣсто дѣйствительнаго отвѣта на поставленный вопросъ. Я твердо стсю на томъ, что христіанская религія человѣчна и что въ этомъ даже ея главная оссбенность. Сущность христіанства никакъ нельзя писать, какъ уніженіе человѣка и истребленіе человѣческаго. Христіанство есть откровеніе о Богѣ и откровеніе о человѣкѣ, откровеніе богочеловѣческое. И потому христіанская этика есть этика человѣчна. И я считаю свою этику христіанской, поскольку мнѣ удались ее сдѣлать человѣчной, въ чёмъ и была моя главная цѣль. Иеромонахъ Іоаннъ совсѣмъ не показалъ, почему моя этика не христіанская или недостаточно христіанская. Онъ совсѣмъ не приведѣтъ никакихъ аргументовъ, онъ судить эмоционально, по неспрѣдѣленному ощущенію несоответствія мсихъ взглядовъ съ взглядами традиціонными. Онъ считаетъ наиболѣе слабой эсхатологическую часть моей книжки. Не мнѣ, конечно, судить о томъ, сильна ли она и удались ли она мнѣ. Но я могу сказать о ея значеніи, о ея роли въ созданіи всей книги. Моя книга родилась изъ эсхатологическихъ мотивовъ, изъ спыта объ адѣ, изъ мученія надъ проблемой ада. Изъ этого эсхатологического опыта пытался я добыть свѣтъ для рѣшенія нѣкоторыхъ основныхъ вопросовъ жизни. Я увидѣлъ путь этики, уготовляющей адъ, уготовляющей его изъ преданности добра, и путь противоположный, уготовляющей освобожденіе отъ ада. Для іеромонаха Іоанна какъ будто бы совсѣмъ нѣть связанной съ этимъ проблематики, его ничто тутъ не беспокоитъ и не мучаетъ. Главное различіе между нами въ томъ, что я сознательно хочу сдѣлать проблематичнымъ то, что для іеромонаха Іоанна не проблематично. Весь вопросъ въ томъ, есть ли проблематическое для христіанской души, для христіанского сознанія. Это слишкомъ часто отрицается и отрицаніе это

почитается признакомъ ортодоксальности. Но на этомъ пути христіанство костенѣть и мертвѣть. Догматизмъ отрицающей проблематику, самодовольный и успокоенный есть ложный догматизмъ, враждебный движенію духа. Это есть вопросъ о творчествѣ. Наиболѣе, повидимому, отталкиваетъ и пугаетъ идея этики творчества на ряду съ этикой закона и искупленія. Съ этимъ связана основная идея моей жизни. Тысячу разъ слыхалъ я возраженія противъ пониманія человѣка, какъ творца и привлеченаго къ творчеству. Но обычно даже самая постановка проблемы не принималась и не понималась. Имѣть высокую идею о человѣкѣ, какъ творцѣ, не есть гордость, потому что человѣкъ есть Божья идея и въ Божью идею входитъ это его призваніе. Странно думать, что Богъ могъ сотворить что-то маленькое и ничтожное, какъ увѣнчаніе творенія. Нечестиво и богопротивно быть низкаго мнѣнія о Божьей идеѣ и презирать ее, какъ ничтожную и жалкую. Творческое призваніе человѣка совсѣмъ не есть право и притязаніе человѣка, а есть долгъ его передъ Богомъ, исполненіе Божьяго повелѣнія. Не быть творцомъ и не творчески относиться къ жизни есть неисполненіе Божьей воли, богопротивленіе. И Богъ ждетъ, что мы обѣ этомъ догадаемся по присущей намъ свободѣ. Такъ только и нужно ставить вопросъ. Христіанство освободило скованнаго Прометея или заковало его еще болѣе? Думаю, что освободило, ибо закованъ онъ былъ не Богомъ, а демонами природы, противъ власти которыхъ боролся.

Еще хочу сказать: нельзя утверждать монополію духа и чувствовать себя монополистомъ духовности, это противорѣчить священному писанію,—духъ лышетъ, где хочетъ, и нельзя духовность выдѣлять и противополагать мучительному и страдальческому опыту міра, добыванію человѣкомъ огня и свѣта. Духовность должна стать силой въ мірѣ, преображающей міръ.

Николай Бердяевъ.

ДВИЖЕНИЕ КЪ ЕДИНЕНИЮ ХРИСТИАНСКИХЪ ЦЕРКВЕЙ И ПРО- БЛЕМА СОВРЕМЕННАГО МИРА

I.

Въ наши дни недоумѣній, кризиса, распада, исканій и ожесточенной борьбы большая, еще недостаточно обратившая на себя вниманіе виѣшняго міра, работа, большое сосредоточенное усилие въ сторону единенія и совмѣстной религіозной помощи міру производится христіанскими Церквами. Это — такъ называемое «Экуменическое Движеніе», которое, какъ извѣстно, нашло себѣ одновременно выраженіе въ трехъ организаціяхъ: 1) въ Лозанскомъ движениі «for Faith et Order», направленномъ въ сторону единства въ вѣрѣ и церковномъ строѣ, 2) въ Стокгольмскомъ сотрудничествѣ Церквей на почвѣ практическаго христіанства и 3) во «Всемірномъ Союзѣ для осуществленія содружества народовъ черезъ Церкви» «World Alliance for International Friendship through the Churches».

Организаціи эти находятся въ тѣсномъ соприкосновеніи и сотрудничествѣ другъ съ другомъ, особенно первыя двѣ, — но каждая, какъ мы увидимъ, отмежевала себѣ отдѣльную самостоятельную область церковной работы.

Наиболѣе яркой и глубокой по духу, наиболѣе творчески духовной является Лозанская организація. Съ другой стороны отъ «Всемірного Союза содружества народовъ черезъ Церкви» вѣтъ, какъ это отчасти можно было ожидать, духомъ конгрессовъ, духомъ бумажныхъ революцій, духомъ дипломатическаго христіанства; это — младшій братъ Лиги Націй (хотя возникъ онъ еще до великой войны). Однако и здѣсь совершается нѣкая важная и настоящая работа — духовнаго сближенія представителей разныхъ національныхъ Церквей на почвѣ христіанскаго подхода къ животрепещущимъ вопросамъ политики и взаимоотношенія народовъ.

Каждый годъ въ концѣ лѣта и въ началѣ осени (обыкновен-

но конецъ августа — начало сентября) происходятъ съѣзы руководящихъ комитетовъ этихъ организаций; съѣзы довольно многолюдные, ибо одни уже руководящіе комитеты этихъ организаций насчитываютъ много членовъ. Такъ, Continuation Committee Лозаннской организаціи насчитываетъ 134 члена. Я третій годъ участвую въ этихъ годовыхъ съѣздахъ, и каждый годъ я все болѣе убѣжался во все растущемъ значеніи этого движенія сотрудничества Церкви.

Но — повторяю — духовный фокусъ этого экуменическаго движенія — Лозаннская организація... «Да будуть всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино». Единство христіанства въ вѣрѣ и богочтитаніи не есть что нибудь, имѣюще лице отвлеченное значеніе, что нибудь, касающееся лишь внутренней жизни: оно есть источникъ силы духовной, питающей жизнь, излучающейся въ жизни и просвѣтляющей ее. Лозаннская конференція и движение, связанное съ нею, не стремится достичь компромиссныхъ рѣшений, не думаетъ, не задается цѣлью путемъ дипломатическихъ «круглыхъ столовъ» преодолѣть разнъя христіанства, она не считаетъ, что различіе между христіанскими вѣроисповѣданіями лишены всякаго значенія или могутъ быть всецѣло исторически оправданы съ точки зрењія исторического релятивизма. Она является лишь той почвой, на которой встрѣчаются между собою христіанскія Церкви для разговоровъ о вѣрѣ, не для догматическихъ компромиссовъ и комбинацій — въ увѣренности, что Духъ Святой наставить искренно ищущихъ и приведетъ когда нибудь силю Свою, а не разумомъ нашимъ, къ полнотѣ единства во Христѣ тѣхъ, кто единомысленно молятся обѣ единствѣ: «да будетъ едино стадо и Единъ Пастырь».

И вотъ, по мѣрѣ работы «Лозанны», все сильнѣе и сильнѣе, съ неожиданной яркостью и убѣдительностью, возникаетъ сознаніе, что христіанскія Церкви ближе другъ къ другу, чѣмъ онѣ думали. Другими словами: протестанство все больше отказывается отъ субъективизма послѣдняго периода своего развитія, отъ односторонней заостренности своихъ полемическихъ формулъ, чтобы все болѣе возвращаться къ богатству и полнотѣ апостольской проповѣди. *Христіанскія Церкви ближе другъ ко другу, чѣмъ онъ предполагали;* или еще вѣрнѣе будетъ сказать: Духъ Божій есть Духъ Животворящій, соединяющій разсѣченное и исцѣляющій немощное и восполняющій ущербленное — изъ Своей полноты. Трудно поверить, когда слышишь рѣчи протестантскихъ делегатовъ на лозаннскихъ собраніяхъ, что это говорять подлинные протестанты: такъ сильно звучить въ нихъ нотка церковности, такъ много въ нихъ уваженія къ преданію древней Церкви, такъ подчеркиваютъ они общеніе святыхъ, такую важную центральную

роль играет во многихъ рѣчахъ Таинство Евхаристіи.

Особенно интересныя и неожиданныя впечатлѣнія получились я въ этомъ году отъ засѣданія небольшой подкомиссіи богослововъ (15 человѣкъ) Лозаннскаго «Continuation Committee» происходившихъ въ теченіе двухъ недѣль передъ общимъ собраніемъ комитета подъ гостепріимнымъ кровомъ епископа Глостерскаго (Gloucester), въ его дворцѣ, между 4 и 17 августа. Темой было ученіе о благодати, т. е. тотъ камень преткновенія, который расщепилъ Западный христіанскій міръ. Были представлены въ богословской комиссіи: Православная Церковь (два делегата, грекъ и русскій), Англиканцы (два англійскихъ делегата, въ томъ числѣ самъ предсѣдатель — епископъ Глостерскій, и одинъ американскій), нѣмецкіе протестанты (два делегата), скандинавскіе лютеране (1), французскіе лютеране (1), пресвитеріяне (два: одинъ шотландецъ, другой американецъ), швейцарскіе кальвінисты (1), венгерскіе кальвінисты (1), англійскіе конгрешіоналисты (1) и англійскіе баптисты (1). *)

Темы участниками были разработаны въ плоскости исторической и отчасти систематической. Рефераты были уже за годъ написаны и дважды размножены и предварительно разосланы всѣмъ участникамъ комиссій. Во время собраній ея въ Глостерѣ рефераты уже не читались вслухъ, тѣмъ болѣе, что большинство ихъ носило болѣе исторической, чѣмъ систематической характеръ, а бесѣды велись по существу — по основнымъ вопросамъ ученія о благодати **).

Не могу скрыть, что я ѿхалъ нехотя въ Глостерѣ: меня пугали двухнедѣльные разговоры о томъ, что является самыемъ святымъ и сокровеннымъ во внутренней жизни человѣка — о дѣйствіи благодати Божіей, т. е. о жизни Духа Божія въ человѣкѣ. Но потомъ я не пожалѣлъ, что пріѣхалъ: бесѣда была плодотворна, болѣе того — раскрылись глубины религіознаго опыта Церквей, и, несмотря на разныи языкъ, это оказалось той же

*) Имена участниковъ: Православные профессора Аливиатосъ и Арсеньевъ; англиканцы — епископъ Глостерскій Savin, E. W. Watson; нѣмецкіе протестанты — профессора Hermelink и G. Webbermin; скандинавскіе — проф. Hørelgaard; (датчанинъ); французскій лютеранинъ — проф. A. Jundt; швейцарскій кальвінистъ — проф. Mansen; венгерскій кальвінистъ — Geza Lenez, пресвитеріяне — проф. J. Vernot Barolet (шотландецъ) и проф. A. Brown (американецъ); конгрешіоналисты — англійскій баптистъ Dr. Whitley.

Кромѣ того, участвовали написаніемъ рефератовъ, но не смогли присутствовать лично: проф. Глубоковскій, проф. Benunge (англиканецъ) и Д-ръ Seper (методистъ).

**) Рассматривались слѣдующія прѣоблемы: 1) Значеніе благодати, 2) значеніе оправданія, 3) предопредѣленіе и свободная воля, 4) благодать въ таинствахъ, 5) Церковь, какъ сфера благодатной жизни, 6) протестантское ученіе о «sela gratis.»

самой глубиной единой жизни духа Божія въ Церкви. Эти бесѣды прошли подъ знакомъ неожиданного вполнѣ ясно выраженного преодолѣнія крайностей протестантской доктрины, при томъ со стороны самихъ протестантовъ. Протестантское ученіе о благодати — въ его однобокой заостренности — рассматривалось съ точки зрѣнія того, что предносилось мысли реформаторовъ, но что онѣ не сумѣли адекватно выразить въ виду крайне однобокой заостренности ихъ формулировокъ. Та истина, которую въ однобокомъ и потому искаженномъ — видѣ проповѣдывалъ протестантизмъ, въ противовѣсь механизации религіозной жизни въ средневѣковомъ католичествѣ, эта истина была воспринята, какъ неотъемлемая часть болѣе богатаго духовнаго цѣлага, и ей было указано ея мѣсто въ общемъ потокѣ жизни Духа, раскрывающагося въ опыте единой апостольской Церкви.

Характеренъ былъ единодушный отказъ представителей Церквей, восходящихъ къ Кальвину, отъ узко суроей кальвинистической идеи предопределѣнія, произвольно ограничивающей милосердіе Божіе. Характерно было, что члены конференціи старались выяснить, что хотѣлъ выразить Кальвинъ этой идеей — именно истину все превосходящаго *владычества Божія* (*Souverainete de Dieu, Severeignty of God*), въ противовѣсь всѣмъ человѣческимъ самодовольнымъ подпоркамъ и ухищреніямъ; такимъ образомъ была вскрыта та исконная и основная религіозная, церковная истина, вдохновляющая протестантизмъ, но такъ сильно искаженная въ однобокой, полемической заостренности протестантскихъ формулировокъ. Въ свѣтѣ этихъ поясненій могутъ представить интересъ тѣ заключительныя формулировки, въ которыхъ вылились бесѣды участниковъ конференціи, тѣ совмѣстные выводы, къ которымъ они пришли. Приведемъ нѣкоторыя важнѣйшія изъ этихъ заключеній.

I. Значеніе Благодати.

«Мы согласны другъ съ другомъ въ томъ, что Божественная Благодать, какъ она открылась намъ въ лицѣ Іисуса Христа, обозначаетъ любящее милосердіе Божіе, обнаруженное въ дѣлѣ творенія, промышленія и во всѣхъ дѣлахъ Божіихъ, особенно же въ искупленіи нашемъ черезъ жизнь и ученіе, смерть и воскресеніе Іисуса Христа, въ ниспосланіи Духа Святаго, въ обще-ніе Церкви Христовой и въ благодатномъ дарѣ Слова Божія и Таинствъ.

Мы согласны другъ съ другомъ, что это значитъ, что благо-получіе человѣка и спасеніе его зависятъ отъ Бога и что Богъ побуждается въ Своемъ милосердномъ снисхожденіи къ человѣ-ку ни какими либо заслугами со стороны человѣка, а только лишь Своей свободно изливающейся любовью».

II. Предопределение и свободная воля.

«Что же касается взаимоотношения между человѣкомъ и благодатью Божіей, то мы всѣ согласны, опираясь на свидѣтельства Нового Завѣта и христіанского опыта, что владычество Божіе (the Sovereignty of God) въ дѣлѣ осуществленія домостроительства Его касательно, какъ отдѣльного человѣка, такъ и всего рода человѣческаго, является верховнымъ (is supreme) и что мы обязаны всѣмъ нашимъ спасеніемъ Его милосердному изволенію; но что, съ другой стороны, дѣйствіе Божіе въ благодати должно быть активно усвоено личной волей человѣка и что человѣкъ за это рѣшеніе пребываетъ отвѣтственнымъ.

Много богословскихъ попытокъ было сдѣлано, на линії философскихъ разсужденій примирить эту кажущуюся антитезу между владычествомъ Божіимъ (God's sovereignty) и отвѣтственностью человѣка, причемъ слишкомъ исключитель-но подчеркивалась то одна, то другая сторона, и это породило много споровъ въ христіанскомъ мірѣ. Но эти разсужденія не являются необходимой частью христіанской вѣры.

III. Благодать въ таинствахъ.

«1) Мы согласны другъ съ другомъ въ томъ, что Слово Божіе и Таинства являются даромъ Благодати Божіей Церкви черезъ Иисуса Христа для спасенія рода человѣческаго.

2) Таинства являются дѣйствіемъ Духа Святаго въ Церкви и представляютъ Его чистое воздѣйствіе на родъ человѣческій.

3) Въ Таинствахъ къ человѣку приходитъ даръ Божій, который человѣкомъ усваивается черезъ вѣру.

4) Слѣдуетъ постоянно помнить, что всеобильное милосердіе Божіе не ограничивается Таинствами Его и что имѣется много путей дѣйствія Благодати.

IV. Церковь и благодать.

«Церковь есть Тѣло Христово, общеніе святыхъ и всѣхъ вѣрующихъ; она одновременно невидима, какъ предметъ вѣры, и видима въ своихъ проявленіяхъ въ мірѣ. Она есть исполненіе домостроительства Божія касательно рода человѣческаго. Она свята, ибо Духъ Святой является одушевляющей ее жизнью и постоянно освящаетъ видимыя ея части.»

V. Ученіе о «Sola Gratia.»

«Между тѣмъ какъ греческіе Отцы, въ противовѣсь фатализму, который господствовалъ въ упадочной цивилизациі

греко-римского міра, воспринимали побѣдную силу христіанства, какъ благодатный даръ нравственной свободы, и между тѣмъ какъ, съ другой стороны, реформаторы подчеркивали, что спасеніе всецѣло зависитъ отъ Благодати Божіей, даруемой во Христѣ — въ противовѣсь самоспасенію человѣка и ученію о заслугахъ: Римско-Католическая Церковь все болѣе и болѣе точно пыталась опредѣлить границы между благодатью и самостоятельностью человѣка. Мы однако согласны другъ съ другомъ въ томъ, что чудо спасенія человѣка силою благодати Божіей не можетъ быть выражено языкомъ точной разсудочной формулы, и что оно въ равной мѣрѣ можетъ быть описано, какъ превозмогающее дѣйствіе (the sovereign activity) благодати Божіей во Христѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ пробужденіе Имъ духовныхъ силъ человѣка къ жизни личной свободы и отвѣтственности».

18-21-го августа въ High Leigh (старое имѣніе съ большимъ домомъ и паркомъ, въ 25 миляхъ отъ Лондона, — которое прежними владѣльцами Barklay было специально завѣщано для устройства въ немъ разныхъ религіозныхъ конференцій) происходилъ затѣмъ общій съѣздъ руководителей комитета — Continuation Committee Лозанской организаціи. Съѣхалось 84 delegата и, кромѣ того, человѣкъ 15 представителей молодого поколѣнія изъ разныхъ странъ и Церквей. Предсѣдательствовалъ Архіепископъ Йорскій, Д-ръ Темпль, необычайно привлекательный и умѣлый предсѣдатель, человѣкъ большого религіознаго и нравственнаго вѣса. Изъ года въ годъ это Лозаннское движеніе растетъ въ глубину. Получаешь впечатлѣніе очень многообѣщающихъ ростковъ, большой религіозной и духовной серьезности и подлинности, духовнаго горѣнія. Особенно интересны были рѣчи, указывавшія на необходимость не ограничивать бумажнымъ дѣломъ дипломатически-бюрократической организаціи, не ограничиваться вѣщими сравненіями формулъ, а стараться подойти вплотную къ духовному опыту Церквей въ самыхъ основахъ церковной жизни. Рѣщено было въ связи съ этимъ слѣдующее годовое собраніе (предполагаемое въ Висбаденѣ въ серединѣ августа 1932 года) посвятить Таинству Евхаристіи и поставить при этомъ во главу молитвенный опытъ Церквей: Таинство Евхаристіи въ жизни христіанскихъ Церквей. Молодежь и нѣкоторые представители старшаго поколѣнія очень настаивали на томъ, чтобы эти годовые съѣзды длились не $2\frac{1}{2}$ -3 дня, какъ до сихъ поръ, ибо въ 3 дня мало можно успѣть что сдѣлать, кромѣ текущей вѣщне-организаціонной работы, а цѣлую

недѣлю, для болѣе плодтворного и интенсивного обмѣна мыслей по существу и для болѣе тѣсного контакта другъ съ другомъ, и было рѣщено такъ и поступить въ слѣдующемъ году. Молодожь бурно привѣтствовала это рѣшеніе апплодисментами и топаньемъ ногъ.

Исполнительный Комитетъ Стокгольмскаго движенія и общей интернаціональный съѣздъ делегатовъ «Всемірнаго со-дружества народовъ черезъ Церкви» (на этомъ послѣднемъ съѣздѣ было 300 делегатовъ отъ 34 національностей, изъ коихъ 150 человѣкъ болѣе молодого поколѣнія) собрались послѣ закрытія Лозаннскаго съѣзда одинъ за другимъ въ Кэмбриджѣ. Огромная практическо-филантропическая и просвѣтительно-изслѣдовательская работа сосредоточилась въ Стокгольмскомъ движеніи.

Красота колледжей, ихъ сады съ протекающей по нимъ рѣчкой Сам, внутренніе дворы съ арками и колоннадами, полные воспоминаній о великихъ людяхъ, учившихся или учившихъ здѣсь (поэты: Бенъ Джонсонъ, Марло, Флетчеръ, Мильтонъ, Грей, Werdsworh, Колериджъ, лордъ Байронъ, Теннисонъ, романисты: Л. Стернъ, Теккерей, историкъ Маколей, Кэмбриджскіе платонисты, Исаакъ Ньютона, Эразмъ Роттердамскій и т. д., и т. д.) — все это производить чарующее впечатлѣніе. Пріятно между дѣломъ, не спѣща, безъ цѣли, бродить по садамъ и аркадамъ колледжей. Пріятно жить въ обстановкѣ этой необычайной красоты (делегаты «World Alliance» жили въ Trinity College).

Болѣе грустно было то, что президіумъ «Всемірнаго Со-Союза» (World Alliance), изъ боязни-ли не понравиться большевикамъ или изъ чрезмѣрной осторожности, отказался даже разсмотрѣть и огласить въ общемъ собраніи предложеніе митрополита Стефана Болгарскаго объ обращеніи къ правительству державъ съ просьбой вступиться за заключенныхъ въ тюрьмахъ и сосланныхъ большевиками членовъ русскаго духовенства. Даже говорить о положеніи Церкви въ Россіи не было разрѣшено, а вскоро была принята преслогодняя резолюція, при томъ даже не оглашенная. Не думаю, чтобы была большая польза для дѣла просвѣтленія и облагороженія международной атмосферы Христовымя духомъ отъ этого избытка мудрости земной, и вмѣстѣ съ тѣмъ отъ этого недостатка христіанскаго милосердія и нравственной смѣлости во имя Христово. Вина въ этомъ лежитъ однако не на предсѣдателѣ, лордѣ Диккенсенѣ, (онъ былъ прежде генеральнымъ секретаремъ организаціи, и только что былъ избранъ предсѣдателемъ), а на нѣкоторыхъ другихъ членахъ президіума, весьма почтенныхъ, но слишкомъ мудрыхъ свѣтски и слишкомъ безмятежно и спокойно живущихъ, чтобы сердцемъ понять

и пережить горе и страданія Русской Церкви и поболѣть о ней. Въ этомъ отношеніи Лозаннскія организація, не побоявшаяся открыто высказать свое братское горячее участіе русской гонимой Церкви, которая была обозначена въ рѣчахъ даже, какъ «вѣнецъ чести» всего христіанскаго міра, оказалась гораздо болѣе на высотѣ. То же можно сказать и про Стокгольмское движение, дѣятельно старающееся помочь чѣмъ можно.

Какъ бы то ни было, эта совмѣстная работа Церквей есть явленіе огромнаго значенія, и значеніе это растетъ съ каждымъ годомъ и захватываетъ все большия круги.

II .

Одновременно съ этой работой въ общехристіанскомъ масштабѣ идетъ болѣе конкретная работа сближенія между отдѣльными Церквами. Давно уже, какъ извѣстно, намѣчается стремленіе къ сближенію между Англиканской и Православной Церковью. Со временія Оксфордскаго движения Англиканская Церковь все болѣе и болѣе возвращается къ полнотѣ древне-церковнаго, апостольскаго преданія, и это является не процессомъ археологической реставраціи, а живымъ, жизненнымъ процессомъ, охватывающимъ все болѣе широкіе круги англиканизма. Нужно только увидѣть и ощутить, какую центральную и основоположную роль въ жизни многихъ и многихъ англиканъ, да и въ жизни Англиканской Церкви въ цѣломъ начинаетъ опять все больше играть Таинство Евхаристіи *), чтобы понять, какъ близки мы къ этимъ представителямъ англиканства въ нашемъ отношеніи къ величайшему, центральному Таинству Церкви. Нужно познакомиться въ проповѣдѣю многихъ изъ лучшихъ стронниковъ англо-католицизма (еп. Горь и др.), съ ихъ сосредоточеніемъ на тайнѣ ВОПЛОЩЕНІЯ ГОСПОДА, и со всѣмъ направленіемъ ихъ благочестія и ихъ религіознаго міросозерцанія, вытекающимъ отсюда: съ ихъ стремленіемъ подчеркнуть освященіе всей жизни, всѣхъ ея сторонъ, всего существа нашего, и физическаго и духовнаго, всей дѣятельности нашей, и личной и общественной, всей жизни нашей — пока *in spe*, *in potentia* — изъ этой закваски Вѣчной Жизни, преизбыточествующей Жизни Божественной, вошедшей въ міръ, изъ этого рѣшающаго, исключительнаго, основоположнаго факта: «Слово плоть бысть». **) Здѣсь мы на почвѣ Перво-христіанства, на поч-

*) Срв. напр., замѣчательную книгу епископа Гибралтарскаго, F. E. N. Vicks'a «The Fullness of Sacrifice». 1930. Macmillan.

**) Срв. между прочимъ книги: Torgton'a «The Incarnate Lord», 1929 и «Essays on the Trinity and the Incarnation», выпущенная подъ редакціей д-ра Rawlinson'a. 1928.

въ апостольской проповѣди, на почвѣ древнихъ Отцовъ, на почвѣ Православнаго міросозерцанія. Это сосредоточіе духовнаго взора нашего на преизбыткѣ Славы Божественной — славы воплощеннаго Слова («мы видѣли славу Его, славу какъ Единороднаго отъ Отца, исполненнаго благодати и истины»), открывшійся въ вочеловѣченіи, страданіи крестномъ и въ воскресеніи, и освященіи твари силою вочеловѣченія Его и Креста Его и воскресенія Его и Его побѣды надъ смертью, залога нашей всеобщей побѣды надъ смертью. Это и есть вѣдь основа и центръ и ВСЕ СОДЕРЖАНІЕ Православной вѣры. Въ Православной Церкви потокъ этого благодатнаго созерцанія Славы Его и потокъ жизни, вытекающей отсюда, никогда не прерывался и не замиралъ; англиканству же за послѣдніе 100 лѣтъ пришлось во многомъ вернуться къ исконному, общему нашему наслѣдію — къ апостольской, древне-церковной полнотѣ христіанскаго опыта и міросозерцанія, къ апостольскому преданію, къ богатству жизни Церкви. Особенно отличительной чертой многихъ лучшихъ представителей англиканства въ этомъ процессѣ есть сосредоточіе ихъ интереса и на СОЦІАЛЬНОЙ, общественной сторонѣ христіанскаго свидѣтельства — свидѣтельства не только словомъ, но и дѣломъ любви о преизбыточествующемъ богатствѣ, явившемся намъ Сокровищѣ, вошедшемъ въ міръ. Этотъ пафосъ соціального служенія любви можетъ быть всецѣло вдвинутъ въ рамки «Іоанновскаго» міросозерцанія: «Мы знаемъ, что перешли отъ смерти въ жизнь, ибо любимъ братьевъ; «Онъ положилъ за нась душу Свою, поэтому и мы должны полагать душу за братьевъ». Болѣе того — отсюда, изъ свидѣтельства о воплощеніи Словѣ, получаетъ онъ свое обоснованіе: «Christ must be Lord of all, if he is to be Lord at all» (Изъ «Valles stewart Lectures» еп. Гора, 1929). Этотъ порывъ къ общественному служенію любви многихъ лучшихъ представителей англиканства, укорененный въ проповѣди о славѣ воплощенія Господня, есть особо цѣнная черта, наряду съ повышенномъ евхаристическимъ благочестіемъ, въ нынѣщнемъ религіозномъ опыте Англиканской Церкви, черта ПОУЧИТЕЛЬНАЯ И ДЛЯ НАСЪ. Но этотъ процессъ РЕКАФОЛИЗАЦІИ (при этомъ, повторяю, не по линіи археологической реставраціи, а по линіи все большаго пріобщенія къ полнотѣ жизни церковной) еще не закончился въ англиканствѣ, встрѣчаетъ нѣкоторая виѣшнія и внутреннія препятствія (виѣшнія: нѣкоторая официальная связанность полемически окрашенными, отчасти протестантизирующими формулировками XVI вѣка*); внутреннія: сопротивленіе

*) Нѣкоторые изъ 39 «Articles of Religion,» главнымъ образомъ Art. XXVIII (первый абзацъ), V., а также нѣкоторая выраженія въ Art. XXXI, XXXII и XIX и такъ назыв. «Black Rubrick» (примѣчаніе къ «чину причащенія» — Communion sowice).

нѣкоторыхъ — не очень многочисленныхъ, но вліятельныхъ, или пока еще вліятельныхъ — протестантизирующихъ круговъ) Поэтому такъ стремится Англиканская Церковь найти точку опоры въ Православіи — въ стержнѣ непрерывнаго потока соборной жизни Православной Церкви. Ввиду этого велика и ОТВѢТСТВЕННОСТЬ ПРАВОСЛАВІЯ по отношенію къ англиканству: мы НЕ ИМѢЕМЪ ПРАВА ОТВЕРНУТЬСЯ отъ братской руки, протягиваемой намъ и ищущей духовной поддержки у насть. Мы обязаны своимъ сочувствіемъ и помошью способствовать процессу все болѣе полной рекаєолізації Англиканской Церкви. Если Православная Церковь не исполнить этого своего долга, то есть опасность (уже отчасти осуществляющаяся теперь), что нѣкоторые, а пожалуй и многіе, изъ наиболѣе церковныхъ и каѳолическо настроенныхъ круговъ англиканизма перейдутъ къ Риму, съ которымъ ихъ вѣдь связываетъ общее до-реформаціонное прошлое, его культурно-бытовая, каноническая и літургическая традиція.

Съ этой точки зрењія духовной, нравственной поддержки англиканству со стороны Православія (безъ малѣйшой, конечно, мысли о какихъ либо уступкахъ въ области вѣры или въ области благодатнаго дѣйствія Духа Божія, живущаго въ полнотѣ жизни церковной), недавно происходившая встрѣча (съ 14-го по 20-ое Октября сего года въ Ламбетскомъ дворцѣ Архіепіко-па Кентерберійскаго) представителей православныхъ автоке-фальныхъ Церквей и англиканской Церкви не можетъ быть признана вполнѣ удовлетворительной. Русская Церковь, даже эмигрантская, не была представлена (пишущій эти строки является членомъ Русской Церкви, но былъ на этой конференціи въ качествѣ представителя Православной Церкви въ Польшѣ); между тѣмъ безъ Русской Церкви не можетъ быть истиннаго представительства Православной Церкви. Это было ясно англичанамъ, въ частности и архіепікопу Кентерберійскому, истин-ному другу страждущей Русской Церкви. Но нѣкоторые изъ вліятельныхъ греческихъ круговъ не пожелали присутствія Русской Церкви, воспользовавшись отчасти формальными от-водами: неполномочностью эмигрантской Церкви и ея распрыми. Такъ какъ рѣшеній эта конференція принимать не могла, и не собиралась, а лишь должна была подготовить богословскій матеріаль для будущаго соборнаго рѣшенія Православной Церкви, то неправомочность русской эмигрантской Церкви не играетъ роли: она не можетъ официально говорить отъ имени всей Русской Церкви, но она является достаточно краснорѣчи-вой и вѣской представительницей традицій русского православ-наго благочестія, а кровная и тѣснѣющая духовная связь ея съ Церковью-Мученицей придаетъ особую значительность ея сло-вамъ. Распри русской эмиграціонной Церкви также являлись со-

стороны грековъ до извѣстной степени отговоркой: ибо можно было бы безъ большого труда найти лицъ, авторитетныхъ въ глазахъ огромнаго большинства церковнаго зарубежья безъ различія партій и юрисдикцій, напр., архіепископа Анастасія (бывшаго къ тому же вѣдь и Ректоромъ Московской Духовной Семинаріи) и профессора Глубоковскаго. Но, конечно, распра змігантской Церкви не была только отговоркой, и греки, къ стыду нащему, имѣли нѣкоторое формальное право на нее ссылаться. Изъ этого еще разъ явствуетъ, насколько русская зарубежная церковная распра вредить обще-церковному православному дѣлу.

Русская Церковь съ ея ярко подчеркнутой патристической созерцательно-мистической тенденціей, съ ея яркимъ сознаніемъ динамичности и органической соборности Церкви, съ ея сосредоточеніемъ мысли на чисто Іоанновскомъ созерцаніи славы воплощенаго Слова, съ ея богословіемъ, вытекающимъ изъ богослуженія и изъ созерцательно-мистического богословія Отцовъ, съ ея чуждостью духу схоластики (который ей, разумѣется, старались привить, но который къ ней не привился и который со временемъ митрополита Филарета и особенно Хомякова и аскетико-мистической дѣятельности Оптинскихъ старцевъ и ихъ круга, все болѣе и болѣе преодолѣвался духомъ и истинной традиціей Отцовъ), — отсутствовала. Конференція происходила до извѣстной степени подъ знакомъ схоластичеки сухого и формалистически законническаго изложенія нашей вѣры со стороны грековъ, причемъ позднія схоластичекія опредѣленія современныхъ греческихъ богослововъ (опредѣленія, опредѣленія, страсть къ опредѣленіямъ), вполнѣ, конечно, ТЕРПИМЫЯ и допустимыя въ предѣлахъ Православнаго богословскаго опыта, рассматривались, какъ нормирующія и обязательныя. Это дѣлало не содержаніе, конечно, но ФОРМУ того, что говорили греки, не всегда вполнѣ приемлемымъ или лишь полу-приемлемымъ для другихъ православныхъ, чуждыхъ схоластичекой школѣ, и это затемняло отчасти глубочайшій, основной религіозный, органическій смыслъ основныхъ элементовъ православнаго вѣроученія въ глазахъ нашихъ англійскихъ друзей, дѣлало эти живыя истины «пунктами», «параграфами» богословскаго учебника, богословской правовѣрной системы. Въ этомъ схоластичеки формальномъ изложеніи ученія о Церкви и ученія о таинствахъ, гдѣ второстепенное нерѣдко ставилось на одну доску съ основнымъ и центральнымъ, не всегда чувствовалось вѣяніе духа жизни. Было даже обидно, что наше православное церковное ученіе преподносится нашимъ иностраннымъ друзьямъ въ видѣ засущенаго теоретического трактата.

Это была вина больше схоластичекаго метода и школы, а не людей (ибо многіе представители Церквей православнаго

греческого Востока производили впечатлѣніе глубокаго благочестія и горячей вѣры; особенно былъ привлекателенъ представитель патріарха Антіохійскаго, митрополитъ Тирскій и Сидонскій, владыка Феодосій, арабъ, человѣкъ апостольскаго рвенія и большой тонкости духовной — соединеніе какой то непосредственно благоухающей свѣжести и дѣтскости съ высокимъ духовнымъ аристократизмомъ и съ горячностью вѣры; далѣе, молодой, милый и сердечно добродушный митрополитъ Пафосскій Монтій — съ Кипра; слѣдуетъ назвать далѣе старого, очень почтенного, нѣсколько тяжелаго на подъемъ и добродушнаго архіепископа Фессалійскаго (Трикиса и Стагона) Поликарпа; очаровательнаго и добреѣшаго о. архимандрита Константинидиса, настоятеля греческаго прихода въ Лондонѣ, человѣка горячаго благочестія; наконецъ, и предсѣдателя православной делегаціи, митрополита Германоса Фіатирскаго, также человѣка искренняго добродушія и большої преданности Православной Церкви *). Или еще вѣрнѣе: это была вина неполнаго и неадекватнаго представительства Православной Церкви на этой конференціи. Если-бы голосъ русской богословской традиціи, воспитанной больше на Отцахъ, чѣмъ на позднѣйшихъ схоластическихъ опредѣленіяхъ, былъ вѣско слышанъ, то многія односторонности въ способѣ изложенія были бы преодолѣны или уравновѣщены. Это облегчило бы разговоры съ англиканцами и сосредоточило бы разсужденія, пренія и споры не на тѣхъ пунктахъ, гдѣ собственно уже господствовало почти полное единство мнѣній (можетъ быть, лишь съ разницей въ удареніи) между обѣими сторонами (единство, лишь затемненное однобоко-схематическимъ изложеніемъ), а на тѣхъ пунктахъ, гдѣ дѣйствительно существуютъ серьезныя затрудненія и препятствія. Тѣмъ не менѣе эта конференція была далеко не бесполезна, была полезнымъ этапомъ въ дѣлѣ сближенія. (Протоколы ея будутъ опубликованы отдельно).

И далѣе, еще разъ хочется особенно подчеркнуть: большое и сильное впечатлѣніе отъ горячаго благочестія присутствовавшихъ представителей Православной Церкви (къ сожалѣнію, не всегда адекватно представленное въ схоластическомъ способѣ аргументаціи) и отъ ихъ горячей и глубокой, органически жизненной привязанности Православной вѣрѣ. Это глубокое благочестіе нашло себѣ замѣчательное выраженіе въ чудномъ бого-

*) Два остальныхъ представителя — не съ греческаго Востока и оба свободные отъ греческихъ схоластическихъ тенденцій — были умный и весьма симпатичный, спокойно уравновѣшенный митрополитъ Черновицкій Нектарій отъ Румыніи и искренній другъ Россіи и Русской Церкви, хорошо намъ извѣстный и цѣнімый всѣми нами, владыка Ириней Новосадскій отъ Церкви Югославіи. Болгарская Церковь, какъ и Русская, не была представлена.

служений въ греческой лондонской церкви 18-го Октября 1931 года. Пять іерарховъ (Германоѣ, митрополитъ Фіатирскій, Феодосій Тирскій и Сидонскій, Поликарпъ Фессалійскій, Леонтий Паѳосскій и Ириней Новосадскій) совершили вмѣстѣ съ греческимъ архимандритомъ о. Константиnidисомъ литургію Іоан. Златоуста. Сама церковь большої красоты — въ стилѣ Св. Софіи Константинопольской; пѣніе было исключительной художественности и молитвенности. Служба происходила на греческомъ языке, отдѣльные возгласы произносились на церковно-славянскомъ и арабскомъ языкахъ. Присутствовавшій въ церкви, но не участвовавшій въ служении, митрополитъ Черновицкій Нектарій прочелъ на румынскомъ языке Символъ Вѣры и Отче Нашъ. Послѣ литургіи преосвященный Ириней Новосадскій произнесъ глубоко трогательную и горячую проповѣдь о страданіяхъ и мученическомъ вѣнцѣ Русской Церкви на русскомъ языке, которую тутъ же по частямъ перевелъ на греческій языкъ о. архимандритъ Константиnidисъ. Это было глубоко прочувственнымъ выражениемъ истиннаго единства вѣры и братскаго единенія во взаимной любви православной Церкви. Англиканские епископы и прелаты (еп. Глостерскій, еп. Гибралтарскій, Bishop of Fulham и Bishop of Northom Indiana и два канонника) сидѣли на боковой скамье передъ алтаремъ (около солеи) и были, повидимому, подъ большимъ впечатлѣніемъ молитвенного подъема Православнаго богослуженія.

Вотъ эта религіозная сила и подлинность (несмотря на сущность языка школьнаго богословія) со стороны представителей Православія, которую я ощущилъ на этой конференції, равно какъ и глубокое, сосредоточенное, центральное христіанское благочестіе представителей англиканизма *) (опасность для англиканцевъ лежитъ въ другой плоскости — въ склонности къ дипломатизму, дипломатическимъ компромиссамъ и недоговоренности), вотъ — большой и вѣрный залогъ того, что дѣло это, несмотря на рядъ дѣйствительныхъ объективныхъ трудностей, равно какъ и на затруднявшую — ненужнымъ, по-моему, образомъ — разницу богословскаго выраженія — не заглохнетъ.

Николай Арсеньевъ.

*) Съ особымъ умиленіемъ думаю объ епископѣ Гибралтарскомъ, докторѣ Hieks'ѣ.

ОТВЪТЬ Г. П. ФЕДОТОВУ О ЦЕРКОВНОМЪ РАСКОЛЪ

Тонъ и содержаніе статьи Г. Федотова очень характерны для того настроенія, которымъ извѣстные круги и представители эмиграціи питаютъ и утверждаютъ свой раскольничій паѳось. *Озлобленное отношеніе* къ Митрополиту Сергію и возглавляемой имъ Всероссійской Патріаршіей Церкви — вотъ что прежде всего бросается въ глаза въ выступленіи Г. Федотова. И озлобленность эта настолько владѣеть авторомъ, что онъ самъ не замѣчаетъ допускаемыхъ имъ искаженій фактической стороны вопроса. Онъ, напримѣръ называетъ мою статью «попыткой оправдать вновь возникшій въ зарубежной церкви расколъ». Что это значитъ? Съ какого момента «зарубежная церковь» стала независимой автокефальной церковной организацией, чтобы можно было говорить о расколѣ внутри ея? До 1926 года всѣ русскіе приходы въ Западной Европѣ подчинялись Московской Патріархіи. Въ 1926 г. отъ этого подчиненія уклонилась такъ называемая Карловацкая группа, правящій центръ которой, находясь на территории православной страны, формально закрѣпилъ за собою право подчиненія мѣстной (сербской) Патріархіи. Расколъ карловацкій выразился въ созданіи въ Западной Европѣ приходовъ, не подчинившихся, установленному Москвой, временному управлению Митрополита Евлогія.

Въ 1931 г. въ расколъ впали всѣ, за малымъ исключеніемъ, русскіе приходы Западной Европы. До этого момента Западно-европейское церковное управление въ теченіе ряда лѣтъ свидѣтельствовало не только о своей вѣрности Московской Патріархіи и Митрополиту Сергію, какъ ея каноническому возглавителю, но опредѣленно завѣряло, что въ Матери-Церкви зарубежные православные русскіе люди духовно существовать не могутъ. Еще въ іюнѣ 1930 года, наканунѣ епархіального съѣзда, Митрополит Евлогій писалъ въ «Церковномъ Вѣстникѣ» по поводу его отношеній а) къ Митрополиту Сергію, б) къ извѣстной

его бесѣдѣ съ представителями печати о положеніи Русской Церкви въ совѣтской Россіи и в) къ напечатаннымъ въ «Послѣднихъ Новостяхъ» новымъ документамъ о положеніи нашей Церкви!

«Митрополита Сергія я признаю временнымъ, до освобожденія Митрополита Петра, законнымъ возглавителемъ Русской Православной Церкви и, слѣдовательно, носителемъ высшей канонической власти, которому мы обязаны полнымъ каноническимъ подчиненіемъ въ церковной жизни, ибо только черезъ него мы можемъ входить въ общеніе съ Матерью Русской Церкви. Только въ одномъ пунктѣ мы расходимся съ нимъ — это въ вопросѣ объ отношеніи Церкви къ государству, точнѣе къ совѣтской власти. Въ этой, и только въ этой области мы не можемъ слѣдовать за нимъ... Во всякомъ случаѣ наше расхожденіе съ Митрополитомъ Сергиемъ въ этой области нисколько не мѣшаетъ намъ имѣть «чисто церковное общеніе съ нимъ въ вѣрѣ, канонахъ и молитвѣ».

Не успѣлъ еще выйти изъ печати номеръ «Церковнаго Вѣстника», въ которомъ было опубликовано настоящее обращеніе Высокопреосвященнаго Евлогія! какъ былъ полученъ изъ Московской Патріархіи указъ объ увольненіи Митрополита Евлогія отъ управленія приходами Западной Европы, а черезъ нѣсколько дней епархиальный съездъ взялъ на себя смѣлость и отвѣтственность, подлежащее безпрекословному исполненію распоряженіе высшей церковной власти, обсуждать и отмѣнять не въ соборномъ, а чисто въ вѣчевомъ порядкѣ... И однако Митрополитъ Сергій соглашался даже аннулировать свой указъ при условіи признанія Митрополитомъ Евлогіемъ незаконности постановленій епархиального съезда, который, переступивъ границы своихъ полномочій, вынесъ резолюцію о разрывѣ съ Московской Патріархіей.

Говоря короче, представители Западно-европейскихъ приходовъ, возбужденные разговорами о «давленіи большевиковъ»зывающе заявили о своемъ желаніи уйти въ расколъ. Къ сожалѣнію, высшая іерархія Зарубежной Церкви не вспомнила въ этотъ моментъ сама о своей только что признанной обязанности *полнаго канонического подчиненія* Патріархіи и не напомнила о ней своимъ пасомымъ.....

Патріархія же въ дальнѣйшемъ, въ виду отказа Митрополита Евлогія аннулировать канонически недопустимыя рѣшенія съезда, была вынуждена указъ свой оставить въ силѣ и передала временное управлѣніе западно-европейскими приходами другому іерарху. Съ этого момента началось открытое сопротивленіе власти и авторитету Русской Патріаршой Церкви уже не со

стороны приходскихъ делегатовъ, а со стороны западно-европейскаго Церковнаго Управления, которое своихъ полномочий не сдало законному своему преемнику, не допустило его разъяснить паствѣ создавшееся церковное положеніе и даже не довело до свѣдѣнія приходскаго духовенства и мірянъ двухъ письменныхъ къ нимъ обращеній со стороны представителя Всероссійскаго Патріаршаго Престола.

Теперь я спрошу у Г. Федотова, кто въ эмигрантской церковной жизни произвелъ расколъ? Самовольно ли отколовшіеся отъ Русской Церкви епископы и послѣдовавшіе за ними приходы, или тѣ общины, которыя, слѣдуя не только распоряженію Московскій Патріархіи (*разрѣшившей и клиръ и мирианъ отъ подчиненія уволненному іерарху*), но и точному смыслу словъ самого Митрополита Евлогія, никуда не отошли отъ Русской Церкви, а остались Ей вѣрными, памятую о томъ, что «только черезъ Митрополита Сергія мы можемъ входить въ общеніе съ Матерью Русскою Церковью».

И почему Г. Федотовъ, какъ разъ утверждая и защищая расколъ *самъ*, мнѣ припysываетъ его «защиту».

Статья Г. Федотова вскрываетъ самую сущность того глубокаго и опаснаго заблужденія, жертвой котораго сдѣлались всѣ активные участники церковнаго раскола.

Заблужденіе это состоитъ въ присвоеніи себѣ русскими эмигрантами *права* сажать Русскую Церковь на скамью подсудимыхъ. Въ горделивомъ сознаніи своего «превосходства», основаннаго лишь на обладаніи нансеновскими паспортами или *cartes d'identit *, русскіе эмигранты, изъ числа бичующихъ Митрополита Сергія, не довольствуются тѣмъ, чтобы сказать: «намъ образъ дѣйствій Митрополита Сергія непонятенъ, мы ему подчиняться не хотимъ и предпочитаемъ уйти въ расколъ, но сохранить свою полную независимость». При такой постановкѣ вопроса, хотя бы и нарушалось церковное единство, хотя бы и проявлена была самочинность, въ корнѣ подрывающая идею христіанскаго послушанія, но не было бы мѣста озлобленію и нетерпимости, а главное люди не впадали бы сами и не вводили бы другихъ въ страшное искушеніе побивать камнями *того іерарха, наплечи которого Богомъ возложень крестъ управления Русской Церковью*. Если Г. Федотовъ вѣрить въ Промыселъ Божій, то онъ долженъ же вѣрить и въ то, что рано или поздно наступить моментъ разсмотрѣнія дѣйствій всѣхъ вообще правившихъ іерарховъ Православной Церкви, не только Русской, но и Вселенской, которымъ было ввѣрено окормленіе автокефальныхъ областей и церковныхъ организацій въ нашу сложную и трудную эпоху. Въ частности Помѣстный Соборъ Русской Православной Церкви когда-нибудь выскажетъ свое мнѣніе и о томъ,

разумно или ошибочно примѣняль свою верховную власть церковнаго кормчаго Митрополитъ Сергій.

Подчиненіе канонической власти Митрополита Сергія, *даже если бы онъ и не стоялъ внутренно на той высотѣ, на которой онъ стоитъ, по глубокому убѣждѣнію оставшихся ему вѣрными зарубежныхъ общинъ*, — подчиненіе это ни въ какой степени не препятствуетъ дѣлу личнаго христіанскаго спасенія каждого изъ вѣрующихъ эмигрантовъ и ни въ чёмъ не урѣзываетъ возможностей стремиться къ достиженію полноты церковной жизни внутри самихъ приходовъ.

Если мною (при этомъ уже не въ первый разъ) на страницахъ «Пути» было высказано мое пониманіе смысла и цѣли дѣйствій Митрополита Сергія и выражено (то же не въ первый разъ) глубокое сожалѣніе по поводу общаго равнодушія эмиграціи къ основамъ церковной жизни, равнодушія приведшаго къ расколу, то это еще не значило, что я беру на себя, непринадлежащее никому изъ частныхъ лицъ, право судить и осуждать отколовшихся отъ Русской Патріархіи Зарубежныхъ епископовъ. Г. Федотовъ поставилъ мнѣ на видъ «умолчаніе о карловчанахъ». Но вѣдь мною ни разу до сихъ поръ не было упомянуто и имя Высокопреосвященнаго Евлогія...

Но для Г. Федотова нѣть никакого различія между іерархомъ и міряниномъ. Больше того: по отношенію къ частному лицу едва ли бы онъ допустилъ такой способъ дѣйствій, къ какому онъ прибѣгаєтъ въ отношеніи Митрополита Сергія. Г. Федотову нѣть дѣла ни до какихъ будущихъ соборовъ, ни до какихъ епископскихъ постановленій въ прошломъ. Митрополита Сергія онъ называетъ «почитающимъ себя главой Русской Церкви», т. е. вопреки очевидности, вопреки даже заявленіямъ Митрополита Евлогія, объявляетъ его просто самозванцемъ... А дальше начинаетъ творить надъ нимъ свой собственный, при этомъ *заочный судъ*...

Что можетъ отвѣтить Г. Федотову и его единомышленникамъ Митрополитъ Сергій?

Конечно и «защитники» Митрополита Сергія во всей полнотѣ отвѣтать Г. Федотову то же не станутъ, и надо бы понять изъ какихъ соображеній они не рѣшатся этого сдѣлать...

И тѣмъ не менѣе Г. Федотовъ ни на минуту не покидаетъ своей прокурорской трибуны.

«За безопаснымъ сидя рубежомъ», Г. Федотовъ почти что командуетъ Митрополиту Сергию — подсудимый, встаньте! И начинается чтеніе «обвинительного акта»:

«Онъ толкаетъ въ спину безтактнаго мученика», онъ «обагряетъ руки въ крови мучениковъ», онъ «дошелъ до паденія», «разрушилъ истинное преемство патріаршой власти, вокругъ

которой должна собираться Церковь», «стеревъ границы между собой и обновленчествомъ» и т. д. и т. д.

Но этимъ перечислениемъ Г. Федотовъ не ограничивается и, какъ полагается прокурору, переходитъ къ *психологическому анализу «подсудимаго»*:

«Состояніе совѣсти Митрополита Сергія, конечно, скрыто отъ нась. Возможно, что онъ и испытывалъ укоры совѣсти. По крайней мѣрѣ послѣ его апрѣльского акта 1930 г. хотѣлось видѣть въ немъ замученную жертву, доведенную моральными пытками до поступка, за который онъ не можетъ принять отвѣтственности (но долженъ нести отвѣтственность какъ христіанинъ) Однако мы (sic!) ничего не слышали о покаяніи Митрополита Сергія. Не трудно было дать знать о немъ Церкви, и Церковь, конечно, приняла бы даже самый слабый намекъ на раскаяніе своего несчастнаго патріарха и простила бы его. Митр. Сергій его не сдѣлалъ. Немедленно послѣ своего акта, онъ началъ разрушеніе Зарубежной Церкви, посланіями, въ которыхъ слышится авторитетный голосъ власти, увѣренность въ своемъ правѣ. Психологически трудно видѣть въ этихъ посланіяхъ результатъ моральной пытки, хотя такое объясненіе и сильно облегчало бы наше положеніе. Давленіе большевистской власти вѣроятно, но столь же вѣроятно и то, что Сергій, учитывая его, береть на себя полную отвѣтственность за свое положеніе. Митр. Сергій, для лицъ знавшихъ его, представляется, дѣйствительно человѣкомъ власти, княземъ Церкви, и акты его — акты власти, а не сентиментальная достоевщина въ стилѣ М. Курдюмова».

Читавшимъ мою статью, думаю, ясно, что мнѣ и въ голову не приходило искать «достоевщину» въ дѣйствіяхъ Митрополита Сергія, да еще «сентиментальную»... Таковой я вообще не знаю, а въ образѣ остервенѣлаго отъ коммунистическихъ «натаскиваний» комсомольца никакъ уже ничего «сентиментального» усмотреть не могу. Въ обвинительной его рѣчи центральный моментъ, опредѣляющій въ существѣ отношеніе Г. Федотова къ Митр. Сергію, — признаніе того, что Митр. Сергій является человѣкомъ власти, что въ его посланіяхъ «слышится авторитетный голосъ, увѣренность въ своемъ правѣ».

Нельзя не соглашаться съ Г. Федотовымъ, что возможность рассматривать указы Митр. Сергія «какъ результатъ моральной пытки» «сильно бы облегчала положеніе» тѣхъ, которые ушли въ расколъ... Но неужели «безъ моральной пытки» Глава Церкви не имѣть права, сначала просить, а затѣмъ требовать отъ подчиненнаго ему епископа и клира воздержанія отъ вредныхъ для Церкви политическихъ выступленій?

Митрополит Сергій Японскій, котораго ужъ никакъ нельзя заподозрить въ «соглашательствѣ» съ большевиками, въ од-

номъ изъ своихъ частныхъ писемъ выражалъ все свое негодование по поводу превращенія дальневосточными эмигрантами сосьдней съ Японіей русской епархіи своихъ храмовъ въ митинговые залы и писалъ слѣдующее: «въ шанхайскихъ газетахъ такъ и печатаютъ: состоится *панихида протеста*.... То-то до Бога дойдетъ!»

Г. Федотову больше всего не нравится, что Митр. Сергій, при всѣхъ мученіяхъ, нравственно не замученъ, при всѣхъ угро-захъ и гоненіяхъ не запуганъ и еще осмѣливается говорить языкомъ власти.

Если бы на шестой годь своего крестнаго служенія этотъ мощный духомъ іерархъ являлъ собой дѣйствительное подобіе совѣтскаго рупора, Г. Федотовъ *пожалуй* сказалъ бы: «виновенъ, но заслуживаетъ снисхожденія»; Г. Федотовъ можетъ быть и *простиль* бы Митр. Сергія...

Но съ властностью авторитета вообще съ законной и твердой властью Г. Федотовъ не можетъ примириться. Онъ органически ее не пріемлетъ. Въ статьѣ Г. Федотова звучить не столько паѳосъ той или иной церковной линіи, сколько паѳосъ *антиіерархичности*. Недаромъ онъ винить меня въ «римско-католическомъ ходѣ мысли» за простое констатированіе факта, что Митр. Сергій есть законный и фактическій глава Русской Патріаршій Церкви.

Митрополитъ Сергій, оказывается, управляетъ самъ и требуетъ подчиненія. Хотя большевики и «давятъ», но все же, по признанію Г. Федотова, Митрополитъ распоряжается *самостоятельно*. И этого факта для Г. Федотова достаточно, чтобы проникнуться самой жгучей непріязнью къ русскому Первоіерарху, ибо ему мерецится на патріаршемъ престолѣ призракъ «монархіи» и «самодержавія».... Для Г. Федотова Митр. Сергій, какъ «князь Церкви», какъ человѣкъ власти и авторитета, — *своего рода «лишенецъ»*, стоящій вънѣ закона.

Г. Федотовъ приходитъ въ негодованіе при одной мысли, что я могу предположить будто Митрополитъ Сергій принимаетъ революцію... Сергій и революція! «Князь Церкви» и соціализмъ!! Обновленцы, вотъ тѣ, пожалуй, думали о пріятіи революціи и къ нимъ Г. Федотовъ относится гораздо снисходительнѣе по существу, кромѣ тѣхъ случаевъ когда ему хочется установить полную позорящую аналогію между «обновленчествомъ» и линіей поведенія русскаго Первосвятителя.

Но мнѣ и въ голову не приходило приписывать Митр. Сергію *пріятіе революції* во вкуſѣ Г. Федотова, въ его пониманіи революціи какъ блага. Христіанское міросозерцаніе не пріемлетъ революціи, какъ насилия.

Убога была бы та христіанська Церковь, которая бы боролась съ большевиками ради возстановленія капиталистического строя или шла бы съ ними рука обь руку ради утверждения соціализма. Церковь можетъ указывать общія основы братскихъ христіанскихъ отношеній человѣка къ человѣку, но устанавливать тотъ или иной соціально-экономической строй, какъ цѣль, не ея дѣло, ибо христіанинъ знаетъ, что Царствіе Божіе несуществимо не землѣ и никакой политической и общественно-хозяйственный правопорядокъ не можетъ въ этомъ отношеніи приблизиться къ идеалу. Но люди, духовно обогащенные тяжкимъ опытомъ пережитыхъ страданій и всяческихъ утратъ, могутъ, быть можетъ, въ извѣстный моментъ своей исторіи относительно освободиться отъ всецѣлой поглощенности материальными заботами, материальной алчностью и въ какой-то мѣрѣ добровольно пойти на взаимныя уступки въ области соціально-экономическихъ отношеній. Христіане естественно должны желать максимально возможной соціальной справедливости, но только какъ средства, а не какъ цѣли.

Соціалистическая тенденція обновленчества, въ тѣхъ случаіяхъ, гдѣ онѣ были не проявленіемъ лакейскаго заискиванія передъ совѣтской властью, а извѣстнымъ «программнымъ заданіемъ» этой псевдо-церковной группировки, именно и обличаютъ убожество христіанскаго пониманія обновленцевъ. Церковь, полагающая во главу угла соціализмъ, какъ цѣлъ жизни, уже не есть Церковь, а просто политическая партія.

Обновленцы шли на уступки власти изъ угодничества передъ ней, изъ страха, наконецъ, въ силу какой-то «идейной солидарности» съ коммунистами.

У Митрополита Сергія нѣть ни угодничества, ни «идейной солидарности», ни тѣни страха. Трудно себѣ представить человѣка менѣе растеряннаго, чѣмъ онъ, въ страшныхъ совѣтскихъ условіяхъ, менѣе терроризированного большевизмомъ. Если Митр. Сергій и идетъ на какія-то уступки, то это не есть уступки большевикамъ — правительству Сталина или палачамъ ГПУ — а скорѣе уступки трагическому моменту русской исторіи, уступки замученному народу, его ослабѣвшей волѣ. И главное въ томъ, что эти уступки не обнаруживаются въ Митр. Сергіи никакой утраты равновѣсія, никакой паники. Внутренно онъ ничуть не оскудѣваетъ отъ нихъ, ибо не переоцѣниваетъ ихъ значенія. Онъ потому и говоритъ и дѣйствуетъ какъ власть имущій, что большевизмъ ничуть его не испугалъ, не подорвалъ въ немъ вѣры ни въ Божій Промыселъ, ни въ конечное торжество Церкви надъ безбожіемъ. Онъ стоять надъ большевизмомъ, смотрѣть черезъ большевизмъ. Для него это — «второстепенное, а первостепенное — во Христѣ, въ молитвѣ, въ литургіи, въ благодатномъ очищеніи человѣческихъ душъ...

Да, Г. Федотовъ не ошибся: конечно, для Митр. Сергія літургія гораздо важніє и нужніє «пріятія соціальної правди революції». И, слава Богу, что важніє и нужніє. Но літургія была важніє и нужніє и Патріарху Тихону и Митрополиту Веніамину и всімъ русскимъ мученикамъ и исповѣдникамъ. Она важніє и нужніє для всякаго христіанина.

Літургія это Тайная Вечеря, жертва Божественной Любви, крестъ, смерть, воскресеніе и искупленіе и вѣчная жизнь, а «соціальная правда революції», угнетаемаго римлянами єврейскаго народа, во дворѣ Пилатовомъ кричала: «отпусти намъ Варавву!» и на вопросъ Пилата о Христѣ отвѣтила: «да распять будеть!»

Передъ лицомъ парабощеныхъ Римской властью іудеевъ, мечтавшихъ о Мессії-царѣ, о Мессіи, возвращающемъ Израилю его свободу инаціональный расцвѣтъ, Учитель, который говорить «Царство Мое не отъ міра сего» — едва ли желанный Вождь и Наставникъ...

А літургія какъ разъ отъ «Царства не отъ міра сего». Что значить она передъ лицомъ революції? Всего на всіго «архіерейская служба» отвѣчаетъ Г. Федотовъ.

Но напрасно онъ смѣщиваетъ въ одно літургію («архіерейская служба!») и пышные каменные храмы и виѣщніе церковные парады (дореволюціонные въ Россіи и послѣреволюціонные въ эмиграції). Въ Россіи все это качественно и іерархически раздѣлено, а вотъ въ эмиграції совсѣмъ не раздѣлено. Въ Россіи богослуженіе имѣетъ исключительно и преимущественно літургіческій духъ и глубочайшій літургіческій смыслъ (освященія безкровной Жертвой).

Вѣруя въ силу літургіческаго Таинства и молитвы, Митр. Сергій обращается къ Богу, а зарубежная Церковь обращается прежде всего къ «общественности»; на разрушеніе храмовъ, Богомъ допущенное, хочется жаловаться... Лигѣ Націй.

Обращеніе зарубежной Церкви къ Лигѣ Націй есть ничто иное какъ уступка духа церковной соборности духу возбужденной общественности. Никакъ нельзя представить, чтобы «изволися Духу Святому и намъ» (соборная формула) писать петицію Бріану

Г. Федотовъ даже вѣритъ въ то, что освобожденіе Патріарха изъ тюрьмы совершилось не по волѣ Божіей, а по волѣ «європейской среды» — «лѣвой интеллигенціи и рабочихъ классовъ Европы...»

Конечно, вѣру оспаривать нельзя. И пусть Г. Федотовъ вѣритъ въ «лѣвую интеллигенцію» и въ «рабочіе классы Европы» больше, чѣмъ въ «літургическое направленіе» церковной дѣятельности Митр. Сергія.

Но мнѣ лично думается, что Зарубежная Церковь, въ лицѣ

ея возглавителей, въ конечномъ итогѣ не вѣрить ни въ «европейскую среду», ни въ Лигу Націй, а лишь уступаетъ «вѣрующимъ»...

И невольно напрашивается печальный вопросъ:

Во имя чего собственно Зарубежная Церковь «освободилась отъ гнета» Митрополита Сергія?

Что она пріобрѣла?

Вѣдь эмиграція давнымъ давно все пишетъ «протесты» и «петиціи» и «выносить резолюціи» по разнымъ поводамъ. И кто ихъ услышалъ? Кто имъ внялъ?

Передъ лицомъ «европейской среды», среди въ общемъ глубоко антихристіанской, наши жалобы не только беспыльны, безмысленны, но онѣ жалки обличеніемъ нашего невѣрія въ Промыслъ.

Ушли въ расколъ и цѣной раскола купили «свободу», пріобрѣли «полноту права»... Какихъ же?

Да вотъ развѣ «право» «почтить вставаніемъ» разрушенный храмъ, убитыхъ мучениковъ.... «Почтить вставаніемъ», громко двигая встульями (авось, кто-нибудь въ «европейской средѣ» услышитъ).

А Митрополитъ Сергій запретилъ вставать. Строго запретилъ. И не ради только того, чтобы не озлоблять совѣтскую власть и не толкать ее на большія еще изувѣрства, а въ силу духовнаго неприличія для христіанъ въ страшныя минуты исторіи, Богомъ допущенный, «гремѣть и двигать стульями».

Еще одинъ храмъ разрушаютъ. Это — жатва прежнихъ насажденій, которую снимаютъ большевики совѣтскимъ своимъ серпомъ.

Митрополитъ Сергій молчитъ. Молчать вся его «литургическая» Церковь. Что же ему жаловаться на попустительство Божіе? «Гремѣть стульями», писать петиції?

Онъ петицій не пишетъ, не суетится растерянно а служить литургію. «Ты видиши все, Господи!! Да будетъ воля Твоя! Вотъ это сильнѣе петицій. Это — вѣра. Вѣра, дерзающая утверждать, что Богъ «изъ камней воздвигнетъ дѣтей Аврааму».

Г. Федотовъ пытался дѣлать *изслѣдованіе совѣсти* Митрополита Сергія. И изслѣдованіемъ остался недоволенъ, ибо Митрополитъ Сергій не покаялся въ признаніи факта совѣтской власти, не покаялся въ своемъ отказѣ жаловаться «европейской средѣ» на русское окаянство съ одной стороны и на Божіе попущеніе съ другой. Но не подумалъ Г. Федотовъ, что Митрополитъ отъ насъ всѣхъ ждетъ покаянія въ страшномъ грѣхѣ нашихъ давнишнихъ посѣвовъ для совѣтскаго серпа, въ насажденіи корней окаянства.

И, ища у Митрополита покаянія, Г. Федотовъ проглядѣлъ

въ немъ основу его, силу его стоянія, источникъ его «авторитет-наго голоса власти», которого не было у обновленцевъ — *его върпу*.

Потому что, если бы не было у Митрополита твердой, какъ какъ крѣмень, вѣры, онъ бы не остался на своемъ служеніи, не несъ бы креста, который за шесть лѣтъ врѣжется до крови въ самыя могучія плечи. Рассказывать же о томъ, что Митр. Сергій — просто послушный государственной власти, синодальный архіерей, привычно сидящій на своемъ архіерейскомъ мѣстѣ и не особенно страдающій отъ большевиковъ, ибо въ прошломъ онъ освоился съ оберъ-прокуроромъ, а теперь такъ же «освоился» и съ ГПУ, — рассказывать объ этомъ равносильно другому утвержденію, что Митр. Сергій, ради Тѣла Христова (литургіи), почти что отрекается отъ Христа и что архіерейское управлѣніе важнѣе архіерейской молитвы...

Я не стану дальще останавливаться на цѣломъ рядѣ очень странныхъ утвержденій Г. Федотова въ родѣ того, что М. Сергій всю Зарубежную Церковь толкаетъ въ пропасть и хочетъ ея погибели, что «завѣты Патріарха Тихона (сколько о нихъ говорятъ!!) восприняты только эмиграціей (не нашли ли они теперь своего полнаго осуществленія въ расколѣ и въ обращеніи въ Константинополь?).

Основное въ статьѣ Г. Федотова меня гораздо больше интересуетъ. Мною выше уже было отмѣчено крѣпкое убѣждѣніе Г. Федотова въ своемъ правѣ безаппеляціонно судить русскаго Патріарха. Совершая этотъ судъ, Г. Федотовъ не только не скрываетъ своей антипатіи къ Митр. Сергію, какъ личности, но еще какъ-то раздраженно подчеркиваетъ его «архіерейство». Запрещеніе, наложенное Московской Патріархіей на отколовшееся отъ нея духовенство, конечно *не важно*: «Церковныя отлученія, произносимыя въ пылу борьбы, среди общей смуты и раздраженія, *едва ли* могутъ имѣть сакраментальное значеніе». Это разсужденіе очень напоминаетъ мнѣ исторію отлученія отъ Церкви Толстого. Тогда обходились безъ «едва-ли», а просто издѣвались и надъ Митр. Антоніемъ (Вадковскимъ) и надъ всѣмъ Синодомъ. «Общественность» была вѣдь себя. Въ воспоминаніяхъ о Толстомъ Е. М. Лопатиной есть замѣчательное мѣсто, гдѣ она разсказываетъ о сочувствії интеллигенціи отлученному писателю и его собственному самочувствіи: «Очевидцы мнѣ говорили: «Толстой сидить весь въ цвѣтахъ и такъ кощунствуетъ, что волосы дыбомъ становятся».

Отлученіе Толстого приписывалось «давленію» тогдашняго правительства. Запрещеніе зарубежнаго духовенства эмиграція приписываетъ «давленію» большевиковъ. Правда Г. Федотовъ добросовѣстно признаете этотъ актъ свободнымъ рѣшеніемъ

М. Сергія, но сомнівається въ его значеніи и уже не стѣсняется «раздѣляться» съ Митр. Сергиемъ...

Когда Г. Федотовъ говорить: «не къ большинству русской Церкви и не къ ея возглавленію, а къ ея *мистическому тѣлу* *) и духу влечется вѣра наша и наша молитва. Съ ней соединяемся мы въ духѣ и истинѣ. Ей измѣнить страшимся. Связь съ Ней поддерживаетъ насъ на чужбинѣ и связи этой не могутъ порвать запрещающіе «нась»., то я положительно отказываюсь его понимать....

Надо предполагать, что если бы Архипастырь, возглавляющій зарубежные приходы, подобно Г. Федотову, думалъ что никакой видимой церковной организаціи не нужно, что Тѣло церковное только архіерейская выдумка, а вся суть въ какихъ-то частицахъ, разсыпанныхъ то тутъ, то тамъ вплоть до обновленчества и изъ этихъ частицъ само собой составляется «мистическое тѣло», то онъ, вѣроятно, не пытался бы заслониться отъ «запрещающихъ» константинопольской юрисдикціей...

Въ заключеніе скажу, что я удивляюсь озлобленно издѣвательскому тону Г. Федотова, которымъ онъ говорить о «въникшій въ эмиграціи новой церковной общинѣ», «паєось» которой будто бы «сводится къ противопоставленію Церкви зарубежной и Церкви русской». (Говоря объ этой общинѣ, онъ хочетъ ее убить ариеметикой: «сотня вѣрныхъ»... Но, чтобы «убить» Митр. Сергія, эту же ариеметику приходится поворачивать въ обратную сторону: «въ Церкви дѣйствуетъ иной законъ... по этому закону часть равна цѣлому, а 1 больше 99. И выходить по Г. Федотову, что «малое стадо» (малое передъ Русск. Церк.) Митр. Евлогія цѣнно, а «малое стадо» М. Сергія въ томъ же зарубежье равняется по своему духовному значенію нулю.

Моя статья не только не была никакой «деклараціей» этой общини (кстати, таковыя же общини есть и въ Германіи и въ Ніццѣ), но даже не имѣла ее въ виду. Каъ Г. Федотовъ говорить о «мистическомъ тѣлѣ и духѣ», надо думать, отъ своего лица, такъ и я говорю лично отъ себя и за себя. Что же касается *общины*, къ которой я принадлежу, ничуть этого не скрывая, то она никакими «противопоставленіями» не занимается, ни съ какой пропагандой не выступала и не выступаетъ, полагая смыслъ своего духовнаго бытія отнюдь не въ нападкахъ и не въ осужденіяхъ, а въ глубокой и цѣлостной преданности Матери - Церкви, преданности, не допускающей экскурсій въ святая святыхъ души и совѣсти своего Первоіерарха. Эта община живетъ отнюдь не горделивымъ самоутвержденіемъ своей собственной качествен-

1) Курсивъ мой.

ности, какъ это съ иронической усмѣшкой предполагаетъ Г. Федотовъ, а глубокой вѣрой въ истинность и спасительность подвига Русской Патріаршой Церкви, конечно, съ ея возглавленіемъ. «Гордости своей духовной чистоты не можетъ быть тамъ, гдѣ въ основѣ лежитъ послушаніе іерархамъ и призывъ къ покаянію.

Если бы даже «сотня вѣрныхъ», допустимъ на минуту, не заслуженно отдавала русскому Первосвятителю свою любовь и вѣрность, то неужели эта любовь, какъ таковая, достойна только злобнаго глумленія?

Мнѣ хочется напомнить Г. Федотову и всѣмъ его единомышленникамъ, что расколъ совершился въ зарубежье при наличіи такой «охранительной политики» со стороны Зарубежнаго Церковнаго Управленія и эмигрантской прессы, что ей могли бы позавидовать даже сами большевики. Пресловутая «свободная общественность», во имя которой зап.-европейскіе приходы отреклись отъ своей страждущей Церкви и обратились за поддержкой въ Константинополь, много разъ за годы революціи нанесившій удары Русской Патріархіи и теперь еще поддерживавшей связь съ обновленцами, — эта «свободная общественность» лишила права голоса Русскую Церковь. Масса вѣрюющихъ читала только хулы и упреки по адресу Русской Церкви, слышала только обвиненія Ея возглавителю. Ни духовенство, ни міряне не могли по совѣсти разрѣшить вопросъ, остаться ли имъ съ Русской Патріархіей или отойти отъ нея, потому что къ нимъ обращалась, ихъ поучала только одна сторона. И уже если говорить, вслѣдъ за Г. Федотовымъ, о «непогрѣшимости», которую я навязываю будто бы въ отношеніи Митр. Сергія, то таковая «свободной общественностью» прилагалась именно къ руководителю Зарубежной Церкви, такъ какъ отказъ слѣдовать за нимъ въ расколъ трактовался, какъ измѣна церковной власти, —, какъ нарушеніе долга и послушанія своему епископу. Вѣроятно, и до сихъ поръ есть не только міряне, но и священники, которые просто не знаютъ, что Русская Патріархія освободила ихъ отъ этого долга послушанія....

Эмиграціи все было представлено такъ, что «соглашатель» Митр. Сергій, совмѣстно съ ГПУ, внезапно и незаслуженно, безъ всякой причины уволилъ епископа, которого онъ увольнять не могъ, ибо этотъ епископъ назначенъ самимъ Патріархомъ Тихономъ несмѣняемо... И эмиграція повѣрила, не раздумывая... Для неразсуждающей толпы печатное слово священно: «въ газетахъ пишутъ!» Какъ тутъ не повѣрить?!

И повѣрили. Дурному вообще вѣрять, а когда оно касается живущихъ въ СССР, то вѣрять особенно легко, даже съ удовольствиемъ. Ужъ если многіе вѣрили, что Патріархъ Тихонъ «соглашатель», то какъ не повѣрить, что, большинству неизвѣстный, Нижегородскій Митрополитъ почти что активный агентъ ГПУ?

А о томъ, что управлениe зап.-европейскими приходами Митр. Евлогiй первоначально получилъ отъ Высшаго Церковнаго Управления, возглавляющагося Митр. Антониемъ и былъ въ этой должности лишь утвержденъ Патрiархомъ, что по точному смыслу патрiаршаго указа должность управляющаго зарубежными приходами была *временнай* должностю, что самостоятельной *русской епархией* и постоянной кафедры не было и не могло быть въ Западной Европѣ — объ этомъ никто не зналъ. Какъ никто не зналъ, что, согласно постановленiямъ Помѣстнаго собора Русской Церкви, высшая церковная власть имѣть право въ экстренныхъ обстоятельствахъ по своему усмотрѣнiю смѣнить не только временно правящихъ, но и настоящихъ епархiальныхъ епископовъ. Наконецъ, никто не зналъ, что Митр. Сергiй, прежде нежели уволить Митрополита Евлогiя, много и долго просилъ его не допускать въ церковной жизни неумѣстныхъ проявленiй «свободной общественности» съ моленiями-митингами и «панихидами — протеста».

Если бы передъ лицомъ даже равнодушной и малоразбирающейся въ церковныхъ отношенiяхъ эмигрантской массы весь ходъ событiй былъ освѣщенъ со всей безпристрастной полнотой, если бы духовенству и мiрянамъ была бы предоставлена полная возможность свободныхъ обсужденiй создавшагося положенiя и не менѣе свободныхъ дѣйствiй, то картина, надо думать, получилась бы нѣсколько иная. Въ данномъ случаѣ я имѣю въ виду, отнюдь не количественныя соотношенiя зарубежныхъ церковныхъ группировокъ, а несомнѣнное право каждого сознательно выбирать свой церковный путь. Зарубежное церковное управлениe, къ сожалѣнiю, не учло всей моральной цѣнности открытой постановки каноническихъ вопросовъ. Оно стремилось достигнуть соблазнительного всеединства, хотя бы цѣной раскола; оно хотѣло удержать за собою подавляющее большинство... И ради этого были заграждены уста полномочнаго представителя Московскаго Патрiаршаго Престола, глубоко почтеннаго и кристально чистаго iерарха, который, по долгу послушанiя и по велѣнiю своей собственной совѣсти, хотѣлъ сказать всей западно-европейской православной эмиграцiи нелицепрiятную правду о Русской Церкви.

Такого рода тактика, совершенно уже несовмѣстная съ элементарными требованiями свободы въ дѣлахъ вѣры, конечно, должна была оставить тяжелое впечатлѣнiе и усугубить горечь раздѣленiя не по одной только церковной линiей....

M. Курдюмовъ.

Глубокоуважаемый Господинъ Редакторъ, *)

Я познакомился слишкомъ поздно со статьей Г. П. Федотова «Неудачная защита», появившейся въ номерѣ августа «Пути», чтобы сразу высказаться по поводу ея, и потому прошу извиненія въ томъ, что съ запозданіемъ обращаюсь къ Вамъ, съ просьбой помѣстить мое письмо въ слѣдующемъ выпускѣ Вашего журнала. Въ качествѣ gerant послѣдняго, т. е. отвѣтственного за него лица передъ французскими властями, я не считаю себя въ правѣ покрывать эту статью своимъ молчаниемъ: таковое явилось бы фактическимъ по крайней мѣрѣ допущеніемъ ея съ моей стороны, если не соглашеніемъ, — что противорѣчило бы моему долгу по отношенію къ истинѣ.

Міръ сей преходящій не постигаетъ высшаго Христіанскаго подвига, и соблазняется о немъ. Обыденный крестъ ему пріемлетъ. Когда герой жизнь свою за идею, за родину, за вѣру со славой и честью полагаетъ, міръ преклоняется предъ нимъ. Но когда Праведникъ, на ложныя обвиненія не отвѣчаетъ ничего (Мф. XXVII.12), Пилатъ въ недоумѣніи дивится, а народъ въ неистовой злобѣ вопить: «Распни, распни Его» (Лук. XXIII.21).

Митрополитъ Сергій могъ-бы сказать слово, и влекомый на мученичество вслѣдъ за Митрополитомъ Владимиromъ и Митрополитомъ Веніаминомъ, его путь смертный показался бы свѣтоноснымъ. Онъ предпочелъ жизненный путь, путь освященный покойнымъ Патріархомъ, котораго гласъ народа уже причисляеть къ лицу Святыхъ, — путь позора ради спасенія овецъ своихъ, ради соблюденія Церковнаго стада, ради совершенной любви, обнимающей даже враговъ Христа, съ цѣлью показанія имъ истиннаго образа Церкви — Святой и Непорочной (ЕФЕС. V. 27), — дабы и для нихъ въ подлинномъ лонѣ Церковномъ, очищенномъ отъ всякой примѣси мірской, раздался гласъ архипастыря Христова

. . . «Кто потеряетъ душу свою ради Меня, тотъ обрѣтеть ее» (Мф. XVI. 25).

Онъ всталъ, свѣтильникъ горящій и свѣтящий (Іо. V. 35), во странѣ и тѣни смертной (Мф. IV. 16), столпъ истиннаго Православія, не знающаго компромисса ни съ католичествомъ,

*) Редакція считаетъ себя обязанной напечатать письмо жерана С. Отмана и вполнѣ соглашается съ тѣмъ, что рѣзкія нападенія на Митрополита Сергія недопустимы, но оставляетъ за собой право печатать статьи, освѣщающія церковный вопросъ съ разныхъ точекъ зренія.

ни съ протестанствомъ, ни съ ересью, ни съ расколомъ. Онъ всталъ, и во тьмѣ свѣтъ его возсиялъ. Возсияль и для тѣхъ, которые не вѣдали подлиннаго облика Христовой Церкви, будучи ослѣплѣнными ея нѣкогда политической прикраской, и которымъ онъ указалъ путь истины, призывая всѣхъ, желающихъ внять его гласу, — отъ мрака невѣрія ко Свѣту вѣры и любви.

Его не поняли — и осудили.

О немъ, которому власть Церковью Русскою дана прощать чадамъ ея содѣянные противъ нея грѣхи, отколовшіеся отъ него дерзаютъ говорить: мы его прощаемъ.

Его, избраннаго Духомъ Святымъ представителемъ, передъ Христомъ и передъ міромъ, страждущей вѣти Вселенской Церкви, — обвиняютъ въ предательствѣ, въ измѣнѣ . . .

Въ сердцѣ его, мы вѣримъ, нѣтъ ни вражды въ отвѣтъ, ни злобы. «Мнѣ отмщеніе Азъ воздамъ».

И мы не хотимъ питать въ душѣ злобы. Мы, не дерзая брать на себя власть не возложенную на насъ прощать грѣхи, хотимъ лишь молить Бога о прощеніи тѣхъ, которые такъ жестоко и дерзновенно подъемлютъ мечь духовный на архипастыря своего.

Но мы не можемъ идти вслѣдъ за ними, мы не можемъ прикрывать оскорбляющихъ его, мы не можемъ молчать на вопіющую неправду . . .

Даже по отношенію къ представителямъ незаконной іерархіи, все-же епископамъ предъ Богомъ, мы не можемъ имѣть общаго языка съ тѣми, которые, утративъ всякое уваженіе къ сану, называютъ ихъ «Карловицкими учителями ненависти».

Я же въ частности, чужеземецъ, благоговѣйно преклоняясь передъ тѣмъ, который несетъ самый тяжкій крестъ для Православнаго іерарха, и возглавляетъ наиболѣе прославляемую нынѣ Духомъ Святымъ помѣстную Церковь, отказываюсь прикрывать своимъ именемъ оскорбителей, которые въ глазахъ людей его позорятъ.

Вотъ почему, зная Вашу добросовѣтность въ исканіи истины и стремленіе къ высшей христіанской любви, я пишу къ Вамъ сіе письмо, глубокоуважаемый господинъ редакторъ, съ твердою надеждой, что Вы не дозволите отнынѣ подобнымъ несправедливымъ и рѣзкимъ нападеніямъ на Митрополита Сергія и Патріаршую Церковь появляться на страницахъ Вашего журнала. Если же къ сожалѣнію они впредь повторились-бы, то я буду принужденъ просить Васъ объ освобожденіи меня отъ обязанностей *gerant «Пути»*.

Примите увѣреніе въ совершенномъ моемъ къ Вамъ уваженіи и преданности

Сергій Отманъ.

НОВЫЯ КНИГИ

(О книгѣ Helmut Groos «Der deutsche Idealismus und das Christentum» 1927).

Въ германской философской литератирѣ очень распространено мнѣніе, что германскій философскій идеализмъ есть дѣтище протестантизма и пропитанъ его духомъ. Канта нерѣдко называютъ «философомъ протестантизма». Мнѣніе это по почину нѣкоторыхъ русскихъ мыслителей (Кирѣевскій, Хомяковъ) укрѣпилось и въ русской философской литератирѣ. Въ послѣднее время однако все чаще раздаются голоса, рѣшительно возвсающіе противъ такого взгляда и приводящіе въ пользу своихъ возраженій вѣскія основанія. Протестъ этотъ исходить главнымъ образомъ изъ круга писателей, принадлежащихъ направленію «діалектическаго богословія» или близкихъ ему. Самымъ значительнымъ и интереснымъ изслѣдованіемъ, посвященнымъ этой темѣ, является объемистая книга Гельмута Грооса, къ сожалѣнію не обратившая на себѣ въ философскихъ и богословскихъ кругахъ того вниманія, которое она несомнѣнно заслуживаетъ. Основной тезисъ Грооса состоить въ рѣзкомъ противоположеніи (Diastase) германскаго идеализма христіанству. Онъ ихъ считаетъ разнородными по существу типами міросозерцаній, причемъ однако воздерживается отъ сравнительной ихъ оцѣнки, проявляя этимъ полную научную объективность. Для доказательства своего тезиса автору прежде всего необходимо въ общихъ чертахъ установить понятія разграничиваемыхъ имъ міросозерцаній. Тутъ возникаетъ серьезное затрудненіе. Гроось вполнѣ резонно считаетъ невозможнымъ дать точное логическое опредѣленіе такихъ въ высшей степени сложныхъ понятій какъ христіанство и германскій идеализмъ. Изъ этого затрудненія онъ находитъ такой выходъ: выяснить содержаніе этихъ понятій окольнымъ, описательнымъ путемъ. Задача эта рѣщается имъ на основаніи слѣдующихъ соображеній. Духъ и міросозерцаніе

зерцаніе христіанства въ его чистѣйшій формѣ мы можемъ познать изъ Библіи и Книги хораловъ, т. е. лютеранскихъ пѣснопѣній (*Gesangbuch*). Что касается міросозерцанія германского идеализма, то Гроосъ не ограничиваетъ его философскими идеалистическими системами отъ Лейбница до Гегеля и Шлейфмахера, но включаетъ сюда и поэзію отъ Лесинга вплоть до романтизма. Установивъ такимъ образомъ общую сферу христіанского и идеалистического міровозрѣній Гроосъ подвергаетъ и то и другое сравнительному анализу, выдѣляя тѣ по его мнѣнію существенные и характерные для ихъ своеобразія моменты, въ которыхъ они расходятся. При этомъ слѣдуетъ отмѣтить, что методъ Грооса состоитъ не въ сравненіи и противопоставленіи отдѣльныхъ понятій и положеній. Его анализъ идетъ гораздо глубже, стремясь вскрыть корни этихъ понятій и положеній въ своеобразіи идеалистического и христіанского міроощущенія и религіозности. Сравнивать и противополагать христіанство и идеализмъ можно конечно только тогда, когда мы въ обоихъ случаяхъ имѣемъ дѣло съ проявленіями религіознаго духа. По мнѣнію Грооса не подлежитъ сомнѣнію, что германскій идеализмъ пропитанъ религіозностью, но именно религіозностью своеобразной, рѣзко отличающейся отъ христіанской.

Съ самаго начала бросается въ глаза поистинѣ чудовищно узкое пониманіе Гроосомъ христіанства: Библія и *Gesangbuch*! Католичества онъ касается лишь попутно, считая его, благодаря содержащимся въ немъ якобы языческимъ элементамъ, далеко не чистою формою христіанства, а православія и вовсе не удостоиваетъ вниманія. Но мы здѣсь не будемъ настаивать на полной непріемлемости этой исходной точки, въ виду того, что нась главнымъ образомъ интересуетъ вопросъ, какъ справился авторъ съ задачей размеживанія протестантизма и идеализма. О радикальномъ расхожденіи римско-католического и восточнаго христіанства съ религіозностью германского идеализма конечно не можетъ быть спору.

Книга Грооса распадается на три отдѣла, посвященныхъ религіозному ученію о Богѣ и мірѣ (космогонія и космологія), о Христѣ и человѣкѣ (христологія и антропологія), объ исторіи и вѣчности (телеологія и эсхатологія). Религіозно-міросозерцательные типы, которые онъ въ этихъ отдѣлахъ противоставляетъ другъ другу, обозначаются имъ терминами *еврейско-христіанскій* и *индогерманскій*. Основная ихъ различія онъ усматриваетъ въ слѣдующихъ пунктахъ. Еврейско-христіанская религіозность прежде всего по существу *дуалистична*, тогда какъ индо-германская религіозность присущая идеализму *монистична*. Христіанство всегда противоставляетъ человѣка Богу, идеализмъ наоборотъ стремится

къ ихъ полному сліянію. Единый и неповторяемый въ христіанскомъ пониманіи исторический процессъ претворяется въ идеалистическомъ монизмѣ въ концепцію вѣчности. Рѣзкое различіе христіанства и идеализма вытекаетъ также изъ различія смысла придаваемаго ими слѣдующимъ сочетаніямъ понятій: Богъ и міръ, Христосъ и человѣкъ, исторія и вѣчность. Съ христіанской точки зрѣнія союзъ «и» въ этихъ сопоставленіяхъ имѣеть преимущественно раздѣляющей, съ идеалистичной — преимущественно соединяющей смыслъ. Идеализмъ подъ часъ сближаетъ эти понятія въполнѣ до отожествленія. Христіанство выдвигаетъ на первый планъ понятія, стоящія въ этихъ сопоставленіяхъ на первомъ мѣстѣ (Богъ, Христосъ, исторія), тогда какъ идеализмъ придаетъ главное значеніе понятіямъ міра, человѣка и вѣчности. Въ христіанствѣ божественный Абсолютъ по существу трансцендентъ, оставаясь таковыемъ и при вхожденіи въ міръ. Въ идеализмѣ онъ мыслится имманентнымъ міру: міръ пропитанъ Божествомъ. Гроось отличаетъ своеобразную оцѣнку времени въ обоихъ типахъ религіознаго міровоззрѣнія. Въ христіанствѣ время какъ нѣчто мірское и преходящее противостоитъ вѣчности, тогда какъ въ идеализмѣ оно охватывается вѣчностью, что придаетъ ему повышенную цѣнность. Съ другой стороны, однако, время въ идеализмѣ какъ бы поглощается вѣчностью, теряя присущее ему своеобразіе. Въ этомъ, а равнымъ образомъ и въ рѣшительной антиноміи ко всему историческому и фактическому, ярко сказывается отрицательное отношеніе идеализма ко времени. Наоборотъ, христіанство, противостоявляя время вѣчности, тѣмъ не менѣе видѣть въ протекающемъ во времени историческомъ процессѣ подготовку къ Царствію Божьему и постольку придаетъ времени большую цѣну, чѣмъ идеализмъ. Отсюда опять таки ясно глубокое расхождение христіанства и идеализма.

Въ ученіи о жизни и нравственности христіанство указываетъ два пути: широкій и узкій, ведущіе къ двумъ цѣлямъ: блаженству и гибели. Идеализмъ знаетъ много путей, ведущихъ къ одной и той же цѣли: къ совершенству. Что касается религіи въ собственномъ смыслѣ, то христіанскіе доктрины о Богѣ, Христѣ и будущей жизни доступны только вѣрѣ и покоятся на признаніи трансцендентности утверждаемаго въ нихъ бытія. Иначе обстоитъ дѣло въ идеализмѣ, который отвергаетъ трансцендентность Бога, связываетъ христологію съ антропологіей и растворяетъ эсхатологію въ темологіи. Понятія *откровенія* въ смыслѣ, придаваемомъ ему христіанствомъ, идеализмъ не допускаетъ.

Христіанство признаетъ откровеніе явленіемъ необычайнымъ, а именно исходящимъ отъ Божественного Промысла

раскрытиемъ Божественныхъ Тайнъ въ определенный исторический моментъ избраннымъ лицамъ, которые затѣмъ распространяютъ явленное имъ непосредственно Богомъ въ человѣчествѣ. По христіанскому ученію откровеніе воспринимается вѣрой, а не разумомъ. Поскольку идеализмъ допускаетъ откровеніе, онъ даетъ ему иное толкованіе. Для идеализма истины, содержащіяся въ откровеніи, не являются по существу сверхразумными. Если онъ на извѣстной ступени развитія человѣческаго разума ему недоступны, то это не означаетъ, что такъ будетъ всегда. Напротивъ: духовный процессъ человѣчества именно въ томъ и заключается, что истины откровенія мало по малу превращаются въ истины разума. Эта точка зрѣнія была впервые ясно высказана Гердеромъ и Лессингомъ въ ихъ толкованіи откровенія, какъ воспитанія, осуществляющагося въ исторіи человѣческаго рода (*Erziehung des Menschen-geschlechts*).

Впрочемъ Гроосъ справедливо различаетъ въ германскомъ идеализмѣ два теченія: строгій идеализмъ (идеализмъ свободы), наиболѣе яркими представителями которого должны быть признаны Кантъ, Фихте и Шиллеръ и идеалистической реализмъ, самымъ виднымъ выразителемъ которого является Гете, но къ которому надо отнести и такихъ мыслителей какъ Гердера, Шеллинга, Гегеля и Шлейермахера. У нѣкоторыхъ представителей второго теченія, по Гроосу, особенно ясно проявляются колебанія между противоположными крайностями, типичные для германскаго идеализма вообще. Такъ Гегель съ одной стороны обожествляетъ единичное, съ другой приносить индивидуальность въ жертву общему. Такое колебаніе можно прослѣдить во всѣхъ міросозерцаніяхъ, возникшихъ на почвѣ идеализма: то конечное отвергается ими, то возводится до Божественнаго. Христіанство свободно отъ такихъ крайностей. Оно отводить конечному среднее мѣсто. Не отожествляя его съ абсолютнымъ, оно не отказываетъ ему въ значеніи и цѣнности, какъ сотворенному Богомъ и существующему по Его волѣ. Христіанскій догматъ *искупленія* для идеализма непріемлемъ. Въ христіанствѣ личное спасеніе обусловлено нравственно-волевымъ усиліемъ человѣка, но зависить не только отъ него одного, но и отъ личного отношенія человѣка къ Богу. Въ строгомъ идеализмѣ свободы нравственное направленіе воли имѣть рѣшающее значеніе для обрѣтенія «вѣчной жизни», которая впрочемъ мыслится скорѣе какъ «идея», а не какъ реальное состояніе. Идеалистической реализмъ отличается въ значительной мѣрѣ этическимъ индифферентизмомъ, надѣляя безсмертіемъ значительныя индивидуальности. Таково ученіе Гете о безсмертіи. Какъ міросозерцаніе, въ которомъ религія и этика неразрывно связаны другъ

съ другомъ, христіанство стоять между обѣими формами идеализма. Строгій идеализмъ отмѣченъ одностороннимъ господствомъ нравственной стихіи. Въ немъ религія почти цѣликомъ претворяется въ этику (Кантъ, Фихте, Шиллеръ). Онъ коренится въ свободѣ, которая является подлинной основой его міроощущенія. Идеалистической реалиズмъ напротивъ построенъ религіозно, признавая полную обусловленность человѣческаго существованія (*schlechthinnige Abhangigkeit* Шлейермахера) и преклоняясь предъ господствомъ свободы въ человѣческой жизни. Религіозно-этическій характеръ христіанства сказывается въ признаніи человѣка одновременно свободнымъ и зависимымъ отъ Бога. Таковы отмѣченныя Гроосомъ важнѣйшія различія.

Въ концѣ своей книги Гроось высказываетъ результаты своего изслѣдованія въ нѣкоторыхъ положеніяхъ общаго характера. «Безъ сомнѣнія христіанство, эта величайшая духовная сила въ Западной Европѣ и вообще на всемъ протяженіи исторіи, пустило глубокіе корни и въ германскихъ странахъ, породивъ здѣсь величайшія и прекраснѣйшія явленія (Лютеръ, Пауль Гергардтъ, Бахъ), но тѣмъ не менѣе эпоха духовнаго расцвѣта народа «поэтовъ и писателей» въ своихъ кульминаціонныхъ пунктахъ не можетъ быть признана христіанской Критеріемъ въ этомъ случаѣ является оцѣнка Ветхаго Завѣта и апостола Павла. Германскій идеализмъ питаетъ нескрываемое отвращеніе къ обоимъ, а на болѣе низкомъ уровнѣ постоянно повторяются попытки къ замѣнѣ Ветхаго Завѣта германской міѳологіей. Было бы, конечно, послѣдовательнымъ отказаться заодно и отъ Нового Завѣта, отъ которого и такъ обыкновенно заимствуется лишь нѣкоторая доля мистики изъ Четвертаго Евангелія соответственно перетолкованная». Истинное христіанство въ полной своей чистотѣ и безъ всякихъ постороннихъ примѣсей, по мнѣнію Грооса, сохранилось лишь въ христіанствѣ реформаціи, коренящемся въ еврействѣ и первоапостольскомъ христіанствѣ апостольскихъ временъ, чѣмъ и объясняется его противоположность индогерманской религіозности. Но развѣ можно отрицать своеобразно-германскій характеръ вызваннаго Лютеромъ реформаціоннаго движенія? Конечно нельзя, отвѣчаетъ Гроось. Лютеръ и другіе носители реформаціи дали германскому христіанству національную окраску, но по существу оно является выраженіемъ именно еврейско-христіанскаго, а не германскаго религіознаго духа. «Въ идеалистическомъ лагерѣ принято разсматривать христіанство какъ болѣе грубую и наивную форму идеализма. Въ христіанскомъ лагерѣ иногда видѣть въ идеализмѣ обезкровленную и опошленную форму христіанства». И то и другое невѣрно. «На самомъ дѣлѣ обѣ

величины до того разнородны по существу, что ихъ нельзя сопоставлять подъ угломъ зре́нія цѣнности». «Идеализмъ не есть разжиженное, малоцѣнное христіанство, а христіанство не есть грубый, малоцѣнный идеализмъ». Обѣ оцѣнки грѣшать тѣмъ, что упускаютъ изъ виду радикальную разнородность этихъ міросозерцаній.

Заслуга Грооса въ томъ, что онъ на подавляющемъ количествѣ тщательно подобранныхъ конкретныхъ примѣровъ прослѣдилъ расхожденіе между христіанствомъ реформаціи и идеализмомъ. Но рѣзко разграничивая эти міросозѣрцанія, онъ въ угоду своему основному тезису склоненъ отрицать наличность подлинныхъ христіанскихъ элементовъ въ германскомъ идеализмѣ даже и тамъ, где таковые безспорно имѣются? Гегельянецъ Германнъ Глокнеръ въ своеемъ критическомъ разборѣ книги Грооса справедливо указываетъ на то, что міровоззрѣнія германскихъ философовъ и поэтовъ идеалистовъ сложилось подъ сильными вліяніемъ христіанства и что въ лагерѣ идеализма всегда будетъ преобладать стремленіе къ синтезу христіанства съ идеализмомъ, такъ какъ представители послѣдняго кладутъ въ основу своего міросозерцанія точку зре́нія исторического развитія и руководятся ею при оцѣнкѣ какъ идеализма такъ и христіанства, тогда, какъ христіанство, признавая себя абсолютнымъ, естественно отмежевываетъ себя отъ примѣсей идеализма. Глокнеръ упрекаетъ Грооса въ томъ, что онъ усиленно подчеркивая пункты расхожденія, односторонне становится на христіанскую точку зре́нія, вслѣдствіе чего изъ него ускользаетъ творческий синтезъ исторической дѣйствительности, въ которой подлинное христіанство сочеталось съ германскимъ идеализмомъ. Хотя это возраженіе вполнѣ законно, его все же нельзя считать опроверженіемъ выдвинутаго Гроосомъ основного тезиса. Дѣло въ томъ, что тутъ возникаютъ вопросы такого рода: возможна ли въ данномъ случаѣ точка зре́нія, безпрепятственно возвышающаяся надъ обоими лагерями и не искашаетъ ли синтезъ съ идеализмомъ христіанство въ его подлинной сущности? Я не буду входить въ обсужденіе этихъ важныхъ и сложныхъ вопросовъ, для которого потребовалась бы особая статья. Отмѣчу въ заключеніи только, что книга Грооса является однимъ изъ самыхъ яркихъ симптомовъ кризиса, переживаемаго въ настоящее время философскимъ и богословскимъ мышленіемъ въ Германии.

Николай Бубновъ.

Новая книга Heiler'a представляетъ сборникъ статей, напечатанныхъ имъ за послѣдніе четыре года въ различныхъ журналахъ. Несмотря на это, книга отличается чрезвычайнымъ единствомъ основной мысли — и то заглавіе которое Heiler далъ своей книгѣ («Въ борьбѣ за Церковь») совершенно точно выражаетъ эту основную ея идею. Объ исключительномъ богатствѣ книги можно судить по заглавіямъ ея отдѣловъ: 1) «Всецѣлый Христосъ и всецѣлая Церковь», 2) Католическая церковь, — гдѣ даны замѣчательныя очерки о Францискѣ Ассизскомъ, о католическомъ модернизмѣ, о современныхъ теченіяхъ въ католицизмѣ, 3) Протестантское христіанство. 4) Экуменическое движение. 5) Католическое движение въ протестантизмѣ — гдѣ особенно хорошо очеркъ, посвященный англиканству. Ученость автора, исключительная освѣдомленность его соперничаютъ съ живымъ и пламеннымъ воодушевленіемъ, съ подлинной и глубокой любовью къ Церкви, съ тонкостью его анализовъ. Самая тема — борьба за церковное христіанство — трактуется въ темахъ того Hochkirchliche — Bewegung, наиболѣе яркимъ представителемъ котораго является нашъ авторъ.

Онъ во многомъ близокъ къ Православію, относится къ нему съ чрезвычайной любовью, часто съ большимъ пониманіемъ — но при изумительной освѣдомленности автора въ догматическихъ и историческихъ особенностяхъ католицизма, англиканства и протестантизма его знанія о Православіи поражаютъ скудостью. Для православныхъ читателей, хорошо знающихъ свой религіозный міръ, книга Heiler'a совершенно несравнима ни съ какой другой по богатству и свѣжести материала, по точности и глубинѣ анализа; для православныхъ читателей она есть лучшее и незамѣнное *введеніе* въ экуменическую проблему — и обойтись безъ нея совершенно невозможно для тѣхъ, кто интересуется этой важнѣйшей проблемой нашего времени. Но для неправославныхъ читателей всѣ чрезвычайныя достоинства книги Heiler'a не могутъ уравновѣсить его незнанія Православія. Достаточно сказать, что дальше небольшой нѣмецкой брошюры Арсеньева да двухтомного изданія Ehrenberg'a ему ничего неизвѣстно. Правда, онъ немного знаетъ святоотеческое богословіе, знакомъ отчасти съ православной літургіей, но такъ досадно, что огромный міръ православнаго богословія остается чуждъ этому замѣчательному писателю! Не говоря уже о томъ, что онъ совершенно не понимаетъ почитанія Божьей Матери, для него самый духъ Православія и его пониманіе Церкви оста-

ются доступны очень поверхностно. Увы — непреодолимымъ пока препятствиемъ является русскій языкъ — и хотя Heiler знаетъ почти всѣ европейскіе языки (включая итальянскій, шведскій), но недоступность русскаго языка лишаетъ его возможности войти въ міръ Православія. — Книга Heiler'a читается съ неослабѣающимъ интересомъ, написана исключительно ясно и доступно и несмотря на свой огромный размѣръ (556 стр.) не утомляетъ читателя. Хотѣлось бы еще отмѣтить, что извѣстная «Маленькая бесѣды», происходившія между католиками и англиканами, изложены у Heiler'a съ исчерпывающей полнотой, въ свѣтѣ всѣхъ новѣйшихъ данныхъ объ этихъ бесѣдахъ. Горячо рекомендуемъ книгу Heiler'a всѣмъ, кто интересуется проблемами современного экуменическаго движенія и духовными исканіями западнаго христіанства.

B. B. Зльковскій.

